
1000919934

Digitized by Google

20 -
22984
4 -



…ized by Google

Deppisch

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

theologische Encyclopädie

als System.

Von

Dr. Ludwig Noack.

Darmstadt,
bei C. W. Leske.
1847.

Digitized by Google

Die

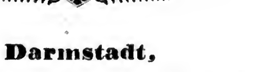
speculative Religionswissenschaft

im

encyclopädischen Organismus ihrer besonderen Disciplinen.

Von

Dr. Ludwig Noack.



Darmstadt,

bei C. W. Leske.

1847.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Wäre es wahr, was früher die deutschen Jahrbücher*) behauptet haben, dass die Theologie endlich aus der wissensenschaftlichen Encyclopädie gestrichen, und ihr Object, die Religion, theils der Philosophie, theils der Geschichte zugetheilt worden sei, dass die Theologie der Philosophie faktisch das Feld geräumt habe: dann müsste freilich die ganze vorliegende Arbeit als eine eitle und lächerliche erscheinen, die besser nicht an's Tageslicht getreten wäre; sowie es denn auch vermuthlich an Solchen nicht fehlen wird, welche — eingedenk des Ausspruches von Ruge: „Theolog zu sein ohne Jesuitismus ohne unwürdiges Verdrehen und Verdecken der Wahrheit, ist heutzutage nicht mehr möglich**)," — auch für den Verfasser

*) 1842. Nr. 8, S. 31.
**) Anekdota II., 39.

Digitized by Google

der vorliegenden Schrift nur ein mitleidiges Achselzucken bereit haben. Indessen werden (so hofft der Verfasser) unbefangene und sachkundige Leser der Arbeit das Zeugniss geben, dass sie aus lebendiger Religiosität und aus wissenschaftlichem Sinn und Streben hervorgegangen ist. Die Meister wahrhafter Wissenschaft bittet der Verfasser, im aufrichtigen Bewusstsein der grossen Mängel und Unvollkommenheiten, welche die Arbeit noch an sich trägt, dass sie die ganze Strenge der Kritik vorwaltend auf die allgemeinen Züge des Entwurfs, auf die Architektonik des Ganzen wenden, ihre Nachsicht dagegen insbesondere der Ausführung des Einzelnen angedeihen lassen und die Ungleichheit in der Ausarbeitung der letzten Abschnitte mit äusserlichen Umständen entschuldigen möchten, über welche der Verfasser nicht zu gebieten vermochte. Die Arbeit will ausdrücklich nur als ein Versuch gelten, den Ballast der alten unwissenschaftlichen Theologie in der Rumpelkammer der Vergangenheit, wohin ihn das Urtheil der richtenden Geschichte längst gewiesen, liegen und die theologische Wissenschaft in einer neuen, würdigeren Wohnung ihren Reichthum ausbreiten zu lassen. Dass damit die Sache keineswegs auf den Kopf gestellt und von vorn angefangen, sondern eben nur mit den unverlierbaren, ächt positiven und constitutiven Resultaten der ganzen bisherigen wissenschaftlichen Entwickelung der Theologie selbst begonnen wird, diess kann nur denen verborgen sein, die zum

Digitized by Google

Lesen einer Schrift keinen Sinn für geschichtliche Entwicklung und kein Vertrauen zu der Macht der Wahrheit mitbringen.

Schliesslich sei mir noch ein kurzes Wort der Abfertigung eines Mannes vergönnt, welcher sich über die im ersten Hefte des vorigen Jahrgangs der „Jahrbücher für speculative Philosophie“ mitgetheilte encyclopädische Skizze kritisch hat auslassen wollen. Ein Herr Pfarrer Kienlen in Colmar hat in dem Darmstädter theologischen Literaturblatte Nr. 48, vom 21. April 1847, ein Paar Spalten lang sich bei dieser Abhandlung „aufgehalten“ und dieselbe in einer Weise besprochen, die bei Ruhigdenkenden nur Mitleid und Bedauern erwecken kann. Die albernen Aeusserungen des Herrn Pfarrers, dass bei dem Verfasser „die Religion vernichtet werde, und der unentschiedene Pantheismus Hegels hier in den entschiedensten Atheismus umgeschlagen sei,“ dürfte man dem guten Manne billig nicht gar zu hoch anrechnen, da demselben offenbar alle geistigen Bedingungen zum Verständniss des fraglichen Aufsatzes abgehen. Wenn derselbe aber gegen den Schluss seines gedankenlosen Gewäsches so weit geht; zu behaupten, dass er von dem Allgemeinwerden dieser Richtung, deren populäre Uebersetzung der französische Fourierismus, Communismus und Radicalismus sei, den Untergang des Edelsten und Herrlichsten in der Menschheit und die Herrschaft der Gemeinheit und Schändlichkeit erwarte;“

Digitized by Google

so hat er sich damit selbst ein so deutliches Zeugniss seines Blödsinnes und seiner Geistesschwäche ausgestellt, dass darüber kein weiteres Wort zu verlieren ist. Habeat sibi!

Oppenheim, im Juni 1847.

Digitized by Google

Inhaltsangabe.

Einleitung. S. 1 — 57.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Die Phänomenologie des religiösen Geistes.
S. 152 — 268.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

I. Die Idee der Menschheit im Elemente ihrer ewigen Voraussetzungen.

II. Die Idee der Menschheit im Elemente ihrer fürsichseienden Wirklichkeit.

III. Die Idee der Menschheit im Elemente der Wahrheit.

Sechster Abschnitt.

Die absolute Ethik.

I. Die sittliche Idee in ihrem Ansichsein.

II. Die sittliche Idee als unmittelbares Dasein.

III. Die sittliche Idee als sich aufhebend zur Universalität.

Dritter Theil.

Die Pragmatologie der religiösen Idee.

Digitized by Google

Digitized by Google

Encyclopädie

der

speculativen Religionswissenschaft.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

§. 1.

Inhaltsübersicht.

Hat die Einleitung in eine Wissenschaft überhaupt die rein formelle Bedeutung, an dieselbe heran und in dieselbe herein zu *führen* und eine vorläufige, allgemeine Anschauung von derselben zu geben, so dass erkannt wird, was ihre Aufgabe und ihr wissenschaftlicher Begriff ist; so erscheint eine solche Einleitung insbesondere dann als nothwendig und unerlässlich, wenn eine Wissenschaft *in* einer wesentlich neuen Form auftritt, deren Berechtigung nicht sogleich allgemein zugestanden wird und deren Verhältniss zu den ihr vorangehenden Bearbeitungen ebenderselben Wissenschaft sich als ein negatives, polemisches, gegensätzliches erweist.

Dies ist der Fall mit derjenigen Wissenschaft, deren inneren Organismus encyclopädisch darzustellen der Zweck vorliegender Schrift ist, der speculativen Religionswissenschaft. Es ist ein durchaus neuer, hier zum erstenmal ausgesprochener Gedanke, die Wissenschaft der Religion, wie sie im Gesammtorganismus der philosophischen Wissenschaften einen integrirenden Theil bildet, wiederum als ein selbständiges philosophisches Ganzes für sich besonders zu betrachten und aus der Idee dieses Ganzen den Kreis der darin beschlossenen einzelnen Disciplinen in ihrem organischen Zusammenhang hervorgehen zu lassen. Obgleich sich nun aber der Versuch, diesen Gedanken wissenschaftlich auszuführen, nur durch sich selbst rechtfertigen und allein in der concreten Darstellung der Idee der Beweis ihrer Wahrheit, ihre objective Begründung liegen

Digitized by Google

kann; so ist es doch, ehe diese Darstellung selbst beginnt, erforderlich, die nothwendigen formellen Voraussetzungen dieser Wissenschaft in der Weise hervorzuheben, dass einerseits das Verhältniss derselben zur bisherigen Theologie, als derjenigen Wissenschaft, an deren Stelle die speculative Religionswissenshaft zu treten beabsichtigt, und andererseits der Standpunkt, von welchem bei der Behandlung der letzteren ausgegangen wird, im Allgemeinen bestimmt und auf diesem Wege die bestimmte Idee dieser Wissenschaft, als die Einheit ihres Begriffs und ihrer wissenschaftlichen Form, zum Voraus erkannt und an's Licht gestellt wird.

Dies ist das Geschäft der folgenden Einleitung, deren besonderer Inhalt aus der Natur der Sache von selbst sich ergibt und nach den Momenten der Thesis, Antithesis und Synthesis in einfacher Weise, wie von selbst, sich ordnet. Die Einleitung zur encyclopädishen Grundlegnng der religionsphilosophischen Wissenschaften handelt zuerst vom Gegenstande der speculativen Religionswissenschaft, seiner formellen Seite nach, dann von den verschiedenen Weisen der bisherigen Behandlung der Theologie, aus deren Dialektik sich endlich die eigentliche wissenshaftliche Form der speculativen Religionswissenschaft, der Begriff und die Idee derselben, als der im reinen Aether der Philosophie zu ihrer Wahrheit und Idealität wiedergebornen Theologie, hervorgeht.

Rosenkranz hat in seiner Encyclopädie der theologischen Wissenschaften (Zweite Auflage, 1845) das, was den Inhalt einer Einleitung in die Wissenschaft ausmacht, in auffallend unmethodischer Weise zerstückt und theils in seiner Vorrede (S. V. und VI.), theils in der an diese sich anschliessenden Vorerinnerung (S. VII. bis XIX.), theils endlich in der eigentlichen Einleitung (S. 1 — 6) beigebracht. In der Vorrede und der Vorerinnerung spricht er von seinem Standpunkte, von der wissenschaftlichen Form, vom Verhältniss zwischen Theologie und Philosophie und der Versöhnung ihres Gegensatzes, von der Theologie als einem Gliede im Totalorganismus der Wissenschaften und der Stellung der theologischen Encyclopädie insbesondere im System der Wissenschaften, von den bisherigen Behandlungsweisen der theologischen Encyclopädie und einzelner theologischen Disciplinen und von der Eintheilung der theologischen Encyclopädie. In der Einleitung spricht er vom Begriff der Theologie als einer positiven und gemischten Wissenschaft, von der positiven Religion überhaupt, von der früher gewöhnlichen Unterscheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion, von der christlichen Religion als der absoluten, vom Eintheilungsprincip und der Gliederung der christlichen Theologie. Es

Digitized by Google

ist in der That kein rechter Grund abzusehen, den der Einleitung zugehörenden Stoff in dieser losen und zufälligen Weise zu zertheilen und durcheinander zu werfen. Was bei Rosenkranz den Inhalt der Vorerinnerung und des Schlusses der Vorrede bildet, ist eben ein Theil des zur methodischen Füllung der Einleitung dienenden Stoffes. Auch die Einleitung einer speculativen Wissenschaft hat sich in der methodischen Bewegung des Inhalts, in der objectiv-immanenten Dialektik ihres eignen bestimmten Begriffs zu halten, wenn sie überhaupt mit der Abhandlung selbst in nothwendigem Zusammenhang stehen und auf den Standpunkt derselben hinleiten, wenn sie gewissermasen das formelle Werden des Anfangs, die formelle Dialektik des Standpunkts selbst sein soll. Als vollendete Muster einer solchen wahrhaft wissenschaftlichen Einleitung, die sich von den früher gäng und gäbe gewesenen s. g. Einleitungen durchaus unterscheidet, sind Hegels Einleitungen zur philosophischen Encyclopädie und zur Rechtsphilosophie zu betrachten. Warum sollte sich die wissenschaftliche Behandlung der Theologie hiervon emancipiren wollen, was in gewissem Sinne die öffentliche Selbstcontrole einer Arbeit ist und jedenfalls zur formellen Herausarbeitung der Wissenschaft gehört?

Die Idee der speculativen Religionswissenschaft, als einer organischen Totalität besonderer religionsphilosophischen Disciplinen, also die Idee einer Encyclopädie der religionsphilosophischen Wissenschaften, welche im Pantheon der Wissenschaften als der verklärte Ferver der Theologie ein integrirendes Moment bildet, diese Idee ist als eine neue und eigenthümliche bezeichnet worden und wird sich als solche begründen lassen. Hegel hat zwar allerdings der Religion, als Philosophie der Religion, im Organismus der philosophischen Wissenschaften ihre bestimmte Stelle angewiesen und in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie den Aufbau dieser Wissenschaft, als eines besonderen Theiles der Philosophie, begonnen. Aus der Idee derselben nun auch ihre eignen Selbstbesonderungen auseinander zu legen, die Momente der Idee zu besonderen encyclopädischen Disciplinen zu erheben, dieser Fortschritt ist bis jetzt noch nicht geschehen und so der Versuch übrig geblieben, der Theologie ihr Urbild, ihren Ferver, als den Spiegel vorzuhalten, in welchem sie ihre bisherige Harlekinsgestalt schwerlich wieder erkennen möchte. Die Theologie oder Religionswissenschaft so betrachtet, wie sie in der Idee sich darstellt, in ihrer aus der Taufe des philosophischen Geistes wiedergebornen Gestalt, im Glanze ihrer Erhabenheit und Schönheit, in ihrer wahren Verklärung geschaut, dies ist die einzig wahre wissenschaftliche Form dieser Wissenschaft, die Erhebung derselben zu ihrer Idealiät. Von dieser heitern, freien Höhe des speculativen Begriffs aus erscheint freilich die bisherige Gestalt der Theologie in keinem günstigen Lichte. Und wenn es auch gewiss zu erwarten steht, dass die gegenwärtige Theologie der Idee, die hier in ihren allgemeinen Grundzügen auszuführen unternommen worden, sich zunächst noch feindselig und polemisch gegenüberstellen wird, so ist doch mit aller der erkannten Wahrheit zustehenden Zuversicht die Ueberzeugung auszusprechen, dass eben diese Idee die Leuchte der Zukunft sein wird. Werden die theologischen Fakultäten voraussichtlich noch lange in ihrem bisherigen Plunder sich ausbreiten, so

Digitized by Google

muss diese Wissenschaft vorläufig von der Philosophie vertreten und verwaltet werden, bis sie in den theologischen Fakultäten sich Jünger und Pfleger erworben, bis die Zeit so weit fortgeschritten ist, dass Theologie und Religionsphilosophie sich vollständig decken.

I. Der Gegenstand der speculativen Religionswissenschaft.

§. 2.

Der Gegenstand der Religionswissenschaft im Allgemeinen.

In der Benennung einer Wissenschaft ist an sich schon ihr Gegenstand miteingeschlossen, sofern der Name die Sache selbst ist, die Vorstellung von ihr ausdrückt. Wird nun gesagt, dass der Gegenstand der Religionswissenschaft die Religion ist, so ist dies allerdings die allgemeinste und einfachste Bestimmtheit des Objects, mit welchem es diese Wissenschaft zu thun hat. In dieser Allgemeinheit ist es aber zugleich auch nur die unbestimmteste, vagste und darum ungenügendste, noch ganz unwissenschaftliche Bestimmung des Gegenstandes, mit welcher wohl angefangen, bei welcher aber keineswegs stehen geblieben werden kann. Es muss vielmehr zur näheren, formellen Bestimmung dieses Gegenstandes fortgeschritten, die besonderen Seiten desselben müssen angegeben werden, wenn auch nur eine allgemeine und vorläufige Vorstellung vom Inhalte der Religionswissenschaft, als einer philosophischen und speculativen, gefasst werden soll.

In der Rosenkranz'schen Encyclopädie der theologischen Wissenschaften (zweiter Auflage, 1845) ist die Theologie als die Wissenschaft der Religion bestimmt (p. V.); in der Einleitung S. 1 wird jedoch diese Definition ohne weitere Erläuterung dahin umgesetzt, dass die Theologie die Wissenschaft einer bestimmten oder positiven, und zwar der christlichen Religion sei. Solche Amphibolie der Definition eignet sich nicht zu einer philosophischen Bestimmung des Inhalts und Begriffs einer Wissenschaft. Auch ist die Theologie in ihrer bisherigen Gestalt keineswegs Wissenschaft der Religon überhaupt gewesen, da sie die ausserchristlichen Religionen, mit einziger Ausnahme der jüdischen, nicht in ihren Kreis aufgenommen, der allgemeinen Religionsgeschichte und Mythologie keine Stelle im Organismus ihrer besonderen Disciplinen verstattet hatte.

Digitized by Google

§. 3.

Nähere Bestimmung des Gegenstandes der Religionswissenschaft.

Wird die Religion, als eine bestimmte Sphäre im Leben des Geistes, der Gegenstand philosophischer Betrachtung, so steht diese auf einem dreifachen Standpunkte, sofern als die besonderen Seiten des Gegenstandes zunächst das Allgemeinste und Unbestimmteste desselben, sein Wesen, dann die Bestimmtheit seiner Erscheinung in der Wirklichkeit, sein Begriff, als die begriffene Erscheinung, ihre gedankenmässige Bestimmung, und endlich die absolute Wahrheit des Wesens und des Begriffs, seine Idee, sich herausstellen. Die Entwicklung des Wesens, des Begriffs und der Idee der Religion ist somit der Gegenstand der Religionswissenschaft nach den formellen Besonderungen ihres Inhaltes, die formelle Dialektik des Gegenstandes selbst.

Der denkende Geist, welcher an die Religion als einen Gegenstand der Betrachtung herantritt, über ihn reflectirt und ihn zu begreifen sucht, hat zunächst den Gegenstand als gegebnes Verhältniss, als eine bestimmte positive Sphäre im geistigen Leben der Menschheit vor sich; er kann aber bei diesem äusserlichen Gegebènsein nicht stehen bleiben. Denn sowie die Erkenntniss von diesem Anfang aus weiter sich auszubreiten beginnt, erweitert sich die scheinbare Einfachheit des Verhältnisses zu einem Complicirten und Mannichfaltigen; es ist nicht eigentlich die Religion, die da ist und für die Betrachtung vorliegt; sondern zu ihr gelangt die Erkenntniss erst auf einem Umwege und nur durch eine grössere Vertiefung in das Gegebne. Was zunächst da ist, dies ist nicht sowohl die Religion als solche überhaupt, sondern ihre Erscheinung in einer Reihe von vielen Religionen, die alle darauf Anspruch machen, Religion zu sein. Zu ihnen muss sich also die Betrachtung in ein bestimmtes Verhältniss setzen. Dazu kommt weiter, dass diese bestimmte Religionen nicht blos da und gegeben, positiv sind; sie sind auch geworden, haben ihre Geschichte, ihre Vergangenheit. Endlich weiss die Geschichte der vergangenen Jahrhunderte auch noch von Religionen solcher Völker, welche längst vom Schauplatze der Erde verschwunden sind, und es drängt sich die Frage auf, in welchem Verhältnisse diese zu der Religion als solcher gestanden haben.

Ist also der Gegenstand der Religionswissenschaft schon bei oberflächlicher, äusserlicher Betrachtung kein so einfacher und in einem engen Kreis beschlossener, sondern ein sehr umfangreicher, der mannichfaltige Seiten für die Betrachtung darbietet; so hat die denkende Erkenntniss, die sich in diesem mannichfaltigen Stoffe orientiren, denselben durchdringen und bewältigen will, nicht mit irgend einem Punkte in dieser Mannichfal-

Digitized by Google

tigkeit willkürlich zu beginnen, nicht mit dem Gegenstand nach einer besonderen Seite seiner Positivität, etwa mit der jüdischen, muhammedanischen, christlichen, oder irgend einer andern Religion den Anfang zu machen, sondern es ist vorläufig von allem Aeusserlichen, Empirischen abzusehen und das Innere festzuhalten, der Punkt, worin alle diese bestimmten Religionsformen eins sind, ihr gemeinsamer Boden zu betrachten; es ist mit dem Allgemeinsten des Gegenstandes, mit dem jeder gegebnen Religion zu Grund liegenden Wesen der Religion überhaupt zu beginnen, und zu erforschen, was man überhaupt unter Religion zu verstehen hat, wie sie überhaupt in der Welt und im einzelnen Menschen hervorgetreten ist. Erst von da aus kann dann zur Erscheinung dieses Wesens im Gegebnen übergegangen und die bestimmte Existenz der in ihrer Erscheinung mannichfaltigen und doch auch wieder im Wesentlichen einen und derselben Religion betrachtet werden. So würde der allgemeine Begriff der Religion, d. i. ihr zu wissenschaftlicher Form erhobenes Dasein, in der Totalität ihrer gegebnen Erscheinungsformen, den weiteren Inhalt der Wissenschaft bilden und auf diese Weise das gewöhnlich sogenannte positive, d. i. das empirische und specifischgeschichtliche Element der Religion seine bestimmte Stelle in der Wissenschaft finden. Das in der Erscheinung sich manifestirende Wesen ist nothwendig immer auch die Negation des Unwesentlichen und Vergänglichen, des Scheins, die negativ-dialektische Macht über die positiven Erscheignungsformen, welche die empirische Bestimmtheit der Religion immer wieder zum Wesen aufhebt, dabei aber nicht ein bloses Uebergehen zu einem Andern ist, sondern in diesem Wechsel und durch ihn die Einheit des Wesens und der bestimmten Existenz zu immer höherer Form der Erscheinung sich hinaufarbeiten lässt und so als der substantielle Grund und das treibende Princip des Fortschritts in der Offenbarung der einen und ewigen Religion sich erweist.

Da das Werden, die Entwicklung, der Fortschritt zum Höheren das Gesetz alles Lebens und insbesondere das Lebensgesetz der Geschichte ist, so muss auch die Religion in ihrer Erscheinung in der Geschichte der Menschheit einen Stufengang der Entwicklung darstellen; ihr Wesen muss immer vollkommner in der Erscheinung sich manifestiren, und die erscheinende Wirklichkeit sich zu immer grösserer Congruenz mit dem Wesen hervorbilden. Wie aber das Wesen, seiner innern Unendlichkeit nach, nicht im Gegebnen aufgeht, sondern über dasselbe hinaus in immer adäquaterer, vollendeterer und vom Scheine gereinigter Gestalt sich zu offenbaren drängt, so ist darum auch vom Standpunkte des Begriffswissens, vom Begreifen der positiven oder geschichtlich gegebenen Religion zur reinen Idee derselben oder zu ihrer absoluten Wahrheit, zur vollen Identität des Wesens und der Erscheinung fortzuschreiten. Die Idee der Religion ist die letzte und höchste Seite des in seine Momente sich auseinanderlegenden Inhalts der Religionswissenschaft und schliesst darum alle früheren Momente des Gegenstandes als aufgehobne zugleich in sich zusammen.

Digitized by Google

§. 4.

Der specifisch-positive Standpunkt der speculativen Religionswissenschaft.

Die formelle Dialektik des Gegenstandes erweist sich als die wahre Form seiner Positivität. Der Gegenstand der Religionswissenschaft ist allerdings positiv, aber nicht so, als ob dieser Gegenstand und Inhalt eine positive, sei es in dem Sinne einer besonderen, gegebnen Religion unter den vielen bestehenden, oder in dem Sinne einer von Gott auf eine besondere und ausserordentliche Weise, wie dies von andern Religionen nicht ebenso gelten könnte und dürfte, dem Menschen geoffenbarte Religion wäre. Vielmehr ist der Inhalt dieser Wissenschaft die Religion selbst als positive, in dem höheren und einzig wahren Sinne des Wortes, wonach das Wesen der Religion überhaupt ein positives, d. h. im Wesen des menschlichen Geistes nothwendig gesetztes und hier auf die ewig-immanente Offenbarung Gottes begründetes ist und als solches sich, durch alle beschränkten und endlichen Erscheinungsformen dieses Wesens hierdurch und über dieselben hinausgehend, durch die dialektische Macht seiner eignen Negativität, zur Idee der Religion entwickelt und diese selbst setzt. Der durch diesen ihren eignen Standpunkt bestimmte Standpunkt der Religionswissenschaft ist mithin weder der positiv-empirische, noch der Standpunkt der Positivität des Begriffs, sondern vielmehr der Standpunkt der Idee. Sie ist eine philosophische, speculative, eine Idealwissenschaft, das ist: die Wissenschaft der denkenden Erkenntniss der religiösen Idee. Die absolute Positivität der Religion ist mithin der Gegenstand der speculativen Religionswissenschaft als solcher, in ihrem specifischen Charakter.

Die bisherige Theologie und die herrschende Philosophie hat die Bedeutung des Positiven in der Religion nur in dem, der gemeinen Vorstellung geläufigen Sinne festhalten, in welchem es in die Sphäre der historischen Erscheinung des Wesens der Religion gehört. Schleiermacher fasst das Wesen einer positiven Religion im Unterschiede von der gewöhnlich sogenannten natürlichen, die er aber gar nicht als Religion anerkennt, als die eigenthümliche Bestimmtheit des religiösen Geistes in den historisch erscheinenden Religionen, die ihm alle positiv sind. Hegel (Religionsphil. II., 198 — 207) nimmt positive und geoffenbarte Religion in dem Sinne identisch, dass darunter einerseits die den Menschen von Gott zu wissen gegebne Religion und andererseits ebendieselbe als dem Geiste

Digitized by Google

zunächst von aussen kommende, in der Bibel gegebne, gegenständliche, beglaubigte, in der Gesellschaft gültige, in der Kirche als gemeinsamer Lehrbegriff festgestellte, somit ein endlich und geschichtlich Geistiges verstanden wird, als welches die Religion aber zugleich doch wesentlich für den Menschen, sein Eignes, ein subjectiv Wesentliches und Bindendes sei. Dies wird nun von Hegel als das Allgemeine der christlichen Religion bezeichnet, wobei aber ausser Acht gelassen ist, dass in diesem Sinne jede Religion positiv ist, da keine solche möglich ist, die nicht geoffenbart wäre und die nicht auf dem Glauben beruhte, dass die Vorstellung ihrer Bekenner von Gott und seinem Verhältniss zum Menschen durch Gott selbst geoffenbaret sei. Mit Recht ist darum schon längst durch die Philosophie der früher zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion gemachte Unterschied als ein Irrthum bezeichnet worden; und obgleich Rosenkranz ebendies ausdrücklich in seiner Encyclopädie hervorgehoben hat, so bewegt er sich doch hinsichtlich des Begriffs des Positiven, als des Geoffenbarten, ganz in dem einseitigen Kreis der Hegel'schen Bestimmungen. Ebenso hat Erdmann in seinen Vorlesungen über Glauben und Wissen S. 51 den Begriff des Positiven gefasst, nämlich als dasjenige, welches nicht durch die Thätigkeit des Ich, sondern durch eine von demselben durchaus unabhängige Auktorität gesetzt ist, als ein für das Ich Gesetztes, das es sich habe gefallen zu lassen. Dagegen hat Conradi, in der Schrift: Selbstbewusstsein und Offenbarung S. 409 f. eine höhere, ideale und constitutive Bedeutung des Positiven, in dessen Begriff er das Moment der Negativität hereinbringt, so dass er die fortschreitende Bewegung des kirchlichen Dogma in die Fortbildung ihrer Form, in ihre stets reichere und betimmtere Entwicklung und Verwirklichung oder darin setzt, dass sie ihren wesentlichen Begriff, die positive Gestalt ihres Daseins stets neu gebähre, aus der Auflösung und Rüknahme der gegebnen Form in die Bewegung eine neue Form erzeuge und in ihr sich eine Bestimmung gebe. Indem ausserdem noch Conradi die Offenbarung an sich mit dem Dasein des Menschen gesetzt sein lässt, dieselbe als das menschliche Selbstbewusstsein in seinem unmittelbaren Ansichsein bezeichnet, (S. 8 f.) als das ursprüngliche Wesen der Religion, und die bestimmten Religionsformen als die Stufen des Fürsichwerdens des Selbstbewusstseins fasst, ist damit der Weg betreten, über jene Einseitigkeit in der Fassung des Positiven hinaus zugehen, und der Anfang gemacht, das Positive in seinem thetischen Wesen zugleich zu erfassen, sowie endlich zur Synthesis seiner Idee fortzuschreiten.

Hiernach kann die speculative Religionswissenschaft nicht in dem engen und beschränkten Sinne, wie bisher — und noch bei Rosenkranz — der Begriff der Theologie gefasst würde, eine positive Wissenschaft, Wissenschaft einer positiven Theologie sein. Ihr Gegenstand ist nicht eine bestimmte, positive Religion, sondern die Religion in ihrer absoluten Positivität. Die Religion als solche überhaupt ist aber allerdings positiv, in dem höheren und speculativen Sinne des Wortes, welcher das Wesen und den Begriff des Positiven in ihrer ideellen Wahrheit und vollendeten Totalität festhält, mit Einem Worte die Idee des Positiven herausstellt. In dieser ideellen Bedeutung ist der Gegenstand der speculativen Religionswissenschaft ein positiver, und näherhin sind in dieser Bestimmung

Digitized by Google

folgende dialektische Momente enthalten. Die Religion — formell betrachtet — ist positiv: a) sofern sie im menschlichen Wesen selbst und in dessen genetischer Entwicklung als nothwendig gesetzt und begründet ist. Aus dieser ihrer ursprünglichen und unmittelbaren Position treibt sie sich durch ihre eigne dialektische Macht und Negativität b) zur bestimmten Form des Auseinanderseins ihrer Momente hervor und erscheint als eine Reihe bestimmter Religionen, deren Begriff ihre besondere historische Positivität ist. Aber hier bleibt die Entwicklung ihres Wesens nicht stehen, sondern sie geht über dieses blos gegebne, vorausgesetzte Sein hinaus, und der sich in sich selbst reflectirende und vertiefende Begriff wird c) als Idee *die* selbst wieder eine neue Wirklichkeit sich setzende, eine neue *Form* schaffende Lebenspotenz der Religion.

Darum hat **Reiff**, in seinem Anfang der Philosophie S. 164, mit Recht hervorgehoben, dass die Philosophie, als Philosophie der Religion, in keinem solchen Verhältniss zur gegebnen Religion stehe, dass sie diese als ein ihr absolut Vorausgesetztes, schlechthin als vernünftig zu rechtfertigen und mit demselben nothwendig übereinzustimmen hätte. Das wahre Verhältniss der Religionsphilosophie ist vielmehr eben das angedeutete, dass nämlich die Philosophie aus den Tiefen des menschlichen Wesens, als aus dem innersten Lebensgrunde der Offenbarung, durch die lebendige Vermittlung der Geschichte, die Idee der Religion setzt, frei producirt, die Religion in ihrer absoluten Form hinstellt, in welcher sie dann von den Nichtphilosophirenden als eine positive aufgenommen wird, worin dieselben gläubig den Ausdruck ihres eignen Gefühls gegenwärtig haben.

II. Die bisherigen Gestalten der Theologie und Religionsgeschichte, als die historischen Voraussetzungen der speculativen Religionswissenschaft.

§. 5.
Uebersicht.

Die historischen Voraussetzungen der speculativen, wahrhaft wissenschaftlichen Form der Religionswissenchaft sind:

a) der empirisch-abstracte Standpunkt des subjectiven **Verstandesraisonnements**;
b) der instinctiv-analytische Reflexionsstandpunkt des **unmittelbaren Selbstbewusstseins**, und
c) der genetisch-constructive Standpunkt des **objectiv-historischen Begriffswissens**.

Erscheint die wissenschaftliche Form einer Disciplin oder ihr wahrhafter Begriff als der nothwendige Ausdruck der Stellung, welche das betrachtende Subject dem Gegenstande gegenüber einnimmt, als das Resultat der Art und Weise, wie das zum Gegenstande herantretende Bewusstsein den-

Digitized by Google

selben auffasst und zur Wissenschaft bearbeitet; so wird auch die Gestalt der Wissenschaft von der Religion von dem bestimmten Standpunkt abhängen, welchen das Bewusstsein jedesmal der Positivität der Religion gegenüber eingenommen hat, und es werden sich verschiedene Entwicklungsstadien unterscheiden lassen müssen, welche der Begriff der Religionswissenchaft durchlaufen hat, ehe der Standpunkt ihrer vollendeten, ideellen Form möglich war. Wie die Gestalt der Wissenschaft in einer bestimmten Zeitperiode überhaupt, so entspricht auch die bisherige Erscheinung der Religionswissenschaft der bestimmten Form des Bewusstseins der Zeit, in welcher die Wissenschaft scientifisch behandelt wurde; die allmähliche Realisirung ihres Begriffs ist denselben Gang, wie das denkende Bewusstsein überhaupt, durchlaufen. Sind nun aber die dem Standpunkt der Idee voraufgehenden, ihn voraussetzenden und bedingenden Erscheinungsformen des Bewusstseins überhaupt a) die Form der Vorstellung oder des empirisch-abstracten Verstandes, b) die Form der Reflexibilität der Vorstellung in sich, d. i. ihre Zurücknahme in die Einheit des Selbstbewusstseins, oder die Form des unmittelbaren Selbstbewusstseins und c) die Form des Begriffs, als die Zusammennahme der Momente der Vorstellung zur logischen Synthese; so müssen sich diese Formen auch als die Principien der bisherigen Entwicklungsstadien des scientifischen Standpunkts der Religionswissenschaft nachweisen lassen. Dieser dialektische Fortschritt vom niederen zum höheren Standpunkt der denkenden Betrachtung und wissenschaftlichen Behandlung, wie er oben angegeben worden, vollzieht sich jedoch in der Weise, dass wohl die niedere Form die höhere ausschliesst und höchstens nur instinctiv über ihre eigne Grenze hinaus auf die folgende hintreibt, nicht aber umgekehrt auch die höhere die niedere ausschliesst, sondern vielmehr in sich aufnimmt und als aufgehoben in sich lebendig erhält. Der innere Grund der specifischen Verschiedenheit und relativen Unangemessenheit eines jeden dieser Standpunkte ist die verschiedene Fassung des Begriffs der Positivität der Religion, und nach der formellen Seite tritt der Unterschied dieser Standpunkte von dem speculativen oder ideellen darin hervor, dass die besonderen Elemente, die philosophische, historische und dogmatische Seite der Religionswissenschaft noch getrennt erschienen und jede für sich als eine besondere selbständige Wissenschaft — als allgemeine Religionsgeschichte, als Theologie und als Religionsphilosophie im früheren Sinne des Worts, wonach die philosophische oder metaphysche Theologie in engerer Bedeutung darunter verstanden worden — behandelt wurde, obgleich bei allen diesen Disciplinen die wissenschaftliche Behandlung auf demselben gemeinsamen prinzipiellen Standpunkt des Bewusstseins sich bewegte.

§. 6.

Der empirisch-abstracte Standpunkt des subjectiven Verstandesraisonnements.

Das Subject tritt zum Inhalt der Wissenschaft als einem empirisch-gegebnen, traditionell vorhandenen, historisch vorliegenden

Stoffe heran mit der ebenso empirisch gegebnen, noch ganz ungebildeten, ungezogenen und von der partikularen Willkür der Subjectivität noch nicht durch die Zucht des Geistes befreiten Verstandesthätigkeit, die dabei die naive Prätension macht, kritisch und logisch zu verfahren, während sie selbst ganz in den Widersprüchen der ordinären Vorstellnngsweise befangen ist. Vom Positiven hat dieser Standpunkt des abstract-empirischen Verstandes die Vorstellung als eines auf äusserliche Weise Gegebnen, empirisch Vorhandenen, auf historischem Wege Mitgetheilten, und unter diesem Gesichtspunkte werden dann die Bibel, die kirchlichen Dogmen, der kirchliche Lehrbegriff, das Material der Religionsgeschichte und der unmittelbar gegebne Inhalt des natürlichen Bewusstseins des Menschen betrachtet.

Die formelle Thätigkeit des betrachtenden Subjects verhält sich zu diesem gegebnen Objecte ganz äusserlich, mag sie nun supranaturalistisch bejahen oder rationalistish verneinen; in *beiden* Fällen ist es eine und dieselbe abstract-empirische Thätigkeit des beschränkten Verstandes, die sich auf den Inhalt des Objects selbst nicht weiter einlässt, in denselben sich nicht vertieft, sondern nur das empirisch Gegebne, die traditionelle Vorstellung ebenso empirisch bejaht oder verneint. Gegen das empirische Resultat der supranaturalistischen Betrachtungsweise verhält sich dann wieder die rationalistische verneinend und umgekehrt wird von der supranaturalistischen Betrachtungsweise das Resultat des Rationalismus abstract negirt. Beide vermögen sich nur durch wechselseitige Negation ihrer Standpunkte zu halten, und wo der Versuch gemacht wird, beide Weisen auf dem Wege des Verstandes mit einander zu vermitteln, entsteht ein charakter- und haltungsloses Mittelding von Supranaturalismus und Rationalismus, ein sogenannter rationaler Supranaturalismus oder supranaturaler Rationalismus, der die Halbheit und die Widersprüche beider Seiten in Einen Knäuel vereinigt. Die Philosophie ist auf dem transscendentalen Reflexionsstandpunkt des abstracten Verstandes ein blos formelles Thun des philosophischen Subjects, das nur durch die Gesetze seines sogenannten gesunden Menschenverstandes, nicht aber durch die Sache, den Inhalt selbst bestimmt, in Willkür und Partikularität sich bewegt.

Digitized by Google

Wird auf diesem Standpunkt des Empirismus der Inbegriff der zur Theologie gehörigen besonderen Wissenschaften als Encyclopädie der Theologie aufgestellt, so bleiben ebenfalls Form und Inhalt von einander getrennt und der besondere Stoff in einer blos äusserlichen und zufälligen Ordnung aneinandergereiht und zusammengestellt. Ebenso erscheint die allgemeine Religionsgeschichte auf diesem Standpunkte als ein gelehrtes Aufspeigern des historishen Materials, welches nach dem zufälligen und äusserlichen Eintheilungsgrunde des Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus in Kapiteln und Abschnitten unkritisch und principlos zusammengeworfen wird. Judenthum und Christenthum werden als solche, die darauf Anspruch machen, geoffenbarte Religionen zu sein, von den übrigen, als dem krassen Heidenthume, ganz ausgeschlossen und in die Theologie, als die Wissenschaft der christlichen Religion, zusammengenommen.

In dieser niedrigsten und beschränktesten Gestalt tritt die Religionswissenschaft zum Theil selbst noch hin und wieder in der Gegenwart, wie ein verlorner Posten, auf. Beide Betrachtungsweisen, die supranaturalistische und die rationalistische, ruhen auf einem gemeinsamen Grundprincip, der Voraussetzung nämlich, dass das Wissen und Denken des Menschen in Bezug auf Uebersinnliches, Göttliches durchaus beschränkt sei. Beiden Betrachtungsweisen gilt der Inhalt der Religion, die religiöse Wahrheit, als eine dem Menschen empirisch gegebne, und zwar auf dem supranaturalistischen Standpunkt als eine äusserlich geoffenbarte, auf dem rationalistischen als eine im natürlichen Bewustsein des Menschen gegebne, und über diese empirische Positivität kann nach diesem Standpunkte der menschliche Geist nicht hinaus.

Den Ursprung der Religion vermag diese Betrachtungsweise nur auf dem Wege einer empirisch-dualistischen Trennung der heidnischen Religionen oder des Ethnicismus vom Juden- und Christenthum zu bestimmen, indem die letztern beiden als in ihrer Art einzige und von den heidnischen specifisch verschiedne Religionsstufen angesehen werden, die darum auch eine von den heidnischen Religionen verschiedene Entstehungsweise gehabt haben müssten. Demgemäss wird denn der Ursprung des Heidenthums auf die psychologischen Erscheinungen der Furcht oder Freude und Dankbarkeit oder der Abhängigkeit von den Mächten der Natur zurückgeführt, während dagegen die Entstehung des Judenthums von einer äusserlichen Offenbarung hergeleitet wird, mag diese Offenbarung nun supranaturalistisch als eine übernatürliche auf Gottes unmittelbare Wirksamkeit zurückgeführt oder rationalistisch als natürliche Offenbarung im Bewusstsein besonders erleuchteter, gottbegeisteter Männer gefasst werden.

Was nun näher für den gegebenen Inhalt der Religion auf dieser Stufe des wissenschaftlichen Bewusstseins ausgegeben wird, diess reducirt

Digitized by Google

sich auf das Abstrakteste, auf lauter empirische, beschränkte Vorstellungen. Das Christenthum z. B. soll da um desswillen die vollkommenste Religion sein, weil es die geläutertsten und vergeistigtsten Begriffe von Gottes Wesen und Verhältniss zur Wellt, die reinsten sittlichen Grundsätze und Vorstellungen über menschliche Bestimmung u. dgl. enthalte; seines bestimmten concreten geistigen Inhaltes ist dagegen das Christenthum ganz beraubt; denn nach der supranaturalistischen Forderung sollen die christlichen Dogmen nicht gedacht und begriffen, sondern nur als gegebne und geoffenbarte hingenommen und im Gedächtniss aufbewahrt werden, während der Rationalismus den concreten dogmatischen Gehalt der Religion bis auf wenige Abstraktionen gänzlich verflüchtigt hat. Die Vorstellung des persönlichen Gottes, die Auffassung der menschlichen Freiheit als formeller Wahlfreiheit, die Auffassung des göttlichen Gesetzes als eines im Gewissen oder in der Schrift empirisch Gegebnen und unbegriffen Bleibenden, die Auffassung der Seele als eines empirisch einzelnen Dings, welches auch nach dem Tode des Leibes noch fortleben könne, diess sind lauter empirische Vorstellungen und leere Abstraktionen, die hier für den Inhalt der Religion ausgegeben werden.

Die Beschäftigung mit der Religionswissenschaft ist auf diesem Standpunkte lediglich ein gelehrtes und äusserliches Thun des Subjects, dem als historischer, traditionell überlieferter Stoff der Inhalt der Bibel, das Material der Kirchen- und Dogmengeschichte, die Dogmen und symbolischen Lehrbegriffe der verschiedenen Confessionen und ebenso das Material der Religionsgeschichte vorliegt, und was dann mit diesem Stoffe vorgenommen wird, das ist nur die mechanische Handlangerarbeit des gelehrten Commentirens, Sammelns, Aufspeigerns, Ordnens und Einschachtelns in die Gefächer und Wandschränke des Magazins der Wissenschaft, die hier nichts weiter als eine geordnete Naturaliensammlung, ein interessanter Raritätensaal, ein historisches Magazin ist.

Solcherlei empirisches Thun, welches die Eitelkeit besitzt, sich Wissenschaft zu nennen, hat Hegel sehr passend mit dem Geschäfte der Comtoirbedienten eines Hanhlungshauses verglichen, die nur über fremden Reichthum Buch und Rechnung führen, nur für Andere handeln, ohne eignes Vermögen zu bekommen; die zwar Salair erhalten, deren Verdienst aber nur darin bestehe, zu dienen und zu registriren, was das Vermögen Anderer sei. (Hegels Religionsphilos. I, 42 f.) Dass diese banausische Methode keineswegs aus der heutigen Wissenschaft verschwunden ist, sondern noch immer hin und wieder auf ekle Weise sich breit macht, davon hat unter Andern der ordentliche Professor der evangelischen Theologie in Giessen, Herr Dr. C. F. A. Fritzsche in einer, im vorigen Jahre in der Angelegenheit des Giessener Studienplans erschienenen Broschüre ein widerliches Zeugniss abgelegt, das in seiner Armuth und Blösse hinzustellen der Verfasser unlängst die undankbare Mühe hatte. Ein Beispiel, welcher Art dann die encyclopädische Darstellung der Theologie ist, die auf solchem Standpuncte unternommen wird, ist die vor jetzt 25 Jahren erschienene theologische Wissenschaftskunde von Berthold, ein Werk, das voll von Gelehrsamkeit, aber in der Ausführung durchaus abgeschmackt und ungeniessbar ist. Als der klassische Repräsentant einer

Digitized by Google

auf diesem Standpunkte abgefassten Religionsgeschichte darf Meiners, in seiner sog. allgemeinen kritischen Geschichte aller Religionen, verschollenen Andenkens, gelten.

§. 7.

Der instinctiv-analytische Reflexionsstandpunkt des unmittelbaren Selbstbewusstseins.

Unbefriedigt durch die Leerheit und Oberflächlichkeit eines blos äusserlichen, empirisch-abstracten Verhaltens zum gegebnen Objecte der Religionswissenschaft wird das mit derselben sich beschäftigende denkende Bewusstsein nothwendig dahin getrieben, einen Weg zu suchen, auf welchem es mit dem gegebnen Stoffe inniger zusammengehen, denselben besser durchdringen und dessen Sprödigkeit vollständiger überwinden kann. So geht das wissenschaftliche Subject aus der abstracten Vorstellung auf das derselben Vorausgehende zurück und vertieft sich in den, allen bestimmten Vorstellungen vorausgehenden und dieselben erzeugenden *Zustand* des Bewusstseins, in's Gefühl; das denkende Subject nimmt den Gegenstand in's subjective Gefühl auf, oder vielmehr es erfasst ihn als in diesem Gefühl, in der Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins schlechthin gegeben. Das Positive gilt nun nicht mehr als ein empirisch und äusserlich Gegebnes, als blos überlieferte Vorstellung, als äusserlich Geoffenbartes, welches für das denkende Subject undurchdringlich wäre, sondern erhält jetzt die Bedeutung eines unmittelbar im und für das Subject selbst Gegebnen, es wird als *Inhalt* des unmittelbaren Selbstbewusstseins festgehalten. Indem nun das Denken daran geht, dieses Gefühl mit seinem reichen Inhalte zu begreifen und den letztern zu expliciren, wird das dem theologischen Empirismus geradezu entgegenstehende Resultat gewonnen, dass die Religion, weitentfernt, dem Menschen von aussen gekommen zu sein, vielmehr aus dem Wesen des Geistes selbst entsprungen und ewig in demselben begründet ist.

Auf diesem Wege hat Schleiermacher, in seinen Reden über die Religion, den ersten grossartigen und ebenso tief religiösen, als wahrhaft philosophischen Versuch gemacht, nicht sowohl todte dogmatische Formen und religiöse Vorstellungen in scholastischer Weise zu reproduciren, sondern aus der Tiefe des reli-

giösen, gotterfüllten Gemüthes selbst die Mysterien der Religion, als die heiligen Mysterien der Menschheit, von allem Fremdartigen der empirisch-beschränkten Vorstellung gereinigt, darzustellen. Das Gefühl oder unmittelbare Selbstbewusstsein als den ursprünglichen Lebensboden und ewigen Mutterschoss der Religion bezeichnet zu haben, ist Schleiermachers bleibendes Verdienst, wie seine Schranke: sein Verdienst, sofern die Wahrheit anerkannt werden muss, dass die Religion allerdings im Gefühl oder der unmittelbaren Totalbestimmtheit des menschlichen Bewusstseins wurzelt und dass sie, wenn auch der reinsten Intelligenz, des klarsten Wissens fähig, doch darum nicht aufhört, für sich selbst Gefühl zu sein; seine Schranke, sofern es Schleiermacher verschmäht hat, dieses religiöse Grundgefühl, dessen Inhalt die Anschauung des Universums und die Hingebung an den in demselben offenbaren Gott bildet, in seiner Nothwendigkeit wissenschaftlich zu begreifen und diesen positiven, ächt speculativen Inhalt durch seine eigne immanente Dialektik frei sich entwickeln zu lassen. Schleiermacher erhebt sich nicht zu dem objectiven Standpunckt des wahrhaften Denkens, sondern bleibt bei der blossen Reflexion über das Gefühl, auf dem subjectiv-reflectirenden Gefühlsstandpunkte stehen; er verfährt analytisch-reflectirend, nicht genetisch, so dass er den Inhalt durch dessen eigne treibende Macht sich fortbewegen und zur Entfaltung seiner Momente kommen liesse, sondern er bringt nur die formelle Reflexion äusserlich an den Gegenstand des Gefühls heran.

Der früheren empirisch-aggregirenden Form der theologischen Encyclopädie hat Schleiermacher dadurch ein Ende gemacht, dass er in seiner „kurzen Darstellung des theologischen Studiums" die besonderen theologischen Wissenschafte aus Einer, und zwar unmittelbar praktischen, theologischen Grundidee, der Beziehung nämlich auf ihren immanenten praktischen Zweck, hergeleitet hat, so dass die praktische Theologie als die Krone, die historische — welche die Entwicklung des gegenwärtigen Lehrbegriffs nach seiner dogmatischen und ethischen Seite in sich schliesst — als der eigentliche Stamm, und die philosophische Theologie als die Wurzel und bleibende Grundbedingung des Ganzen erscheint. Die Schleiermacher'sche Construction der theologischen Encyclopädie ist der erste, ahnungsvolle und ideenreiche Versuch, die Theologie zu

ihrer wahren wissenschaftlichen Bedeutung und Idealität zu erheben. Wohl bestimmt auch Schleiermacher die Theologie als positive Wissenschaft, die sich in allen Theilen auf eine positive, d. i. bestimmte, nämlich die christliche Religion beziehe. Aber sie hat ihm als Wissenschaft eben die Aufgabe, den starren, historisch gegebenen Stoff durch die Dialektik der Reflexion flüssig zu machen, aus der geschichtlichen Erscheinung die Idee herauszustellen; und will auch Schleiermacher die Theologie als durchaus selbständige und von der Philosophie so weit ganz unabhängige Wissenschaft gefasst wissen, dass sie mit jener nur die Terminologie gemein habe; so ist diese Forderung mehr nur als eine Grille Schleiermachers zu betrachten, da sein ganzes wissenschaftliches Thun in der Behandlung der Theologie eben doch nur philosophisches Thun ist, welches die bisher nur so hingenommenen spröden Vorstellungen in ihrem wahrhaften, ideellen Gehalte zu erfassen strebt.

In der Anschauung der allgemeinen Religionsgeschichte hat sich Schleiermacher nur zur Idee einer comparativen Religionsgeschichte erhoben, deren Aufgabe darin bestehe den bestimmten Unterschied und specifischen Charakter der Religionen darzustellen, ohne dass Schleiermacher hierbei das genetische Moment hervorgehoben hätte und über die äusserliche Eintheilungsweise der Religionen in Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus, in welchem letztern dann Judenthum, Christenthum und Muhammedanismus als in der Gattung coordinirte Arten, unter sich aber subordinirte Stufen gefasst werden, hinausgekommen wäre. Auf demselben Boden mit dem subjectiven Gefühls- und instinctiv-analytischen Reflexionsstandpunkte Schleiermacher's steht, dem Prinzip nach, die phantastisch-unkritische Form und Behandlungsweise, welche die Religionsgeschichte als ethnographische Mythologie bei Creuzer und Görres erfahren hat, welche beide zwar von dem richtigen Gedanken ausgingen, dass in den heidnischen Religionen wirklich Vernunft und Religion zu finden sein müsse und dass diese darin nachzuweisen die Aufgabe des Mythologen sei. Bei der Ausführung dieser Aufgabe bewegen sie sich aber ganz auf dem Standpunkte des blos subjectiven Gefühls, der wissenschaftlichen Empfindung, des unmittelbaren Sinnes und instinctiven Taktes, der genialen Phantasie, oder wie sonst diese vom Mythologen und Symboliker

Digitized by Google

verlangten Eigenschaften alle heissen mögen, ohne die objectiv-historishe Kritik und das wahrhaft genetische Prinzip in die Behandlung der mythologischen Wissenschaft einzuführen. Den ersten Versuch einer im höheren Sinne wissenschaftlichen Behandlung der Religionsphilosophie als vergleichender Religionsgeschichte, im Sinne und auf der Grundlage des wissenschaftlichen und religiösen Standpunkts Schleiermachers, hat dagegen F. Ch. Baur in seiner „Symbolik und Mythologie" gemacht, indem er darin das religiöse Leben *der* heidnischen Völker in seinem inneren Zusammenhang als *ein grosses* systematisches Ganze betrachtete und, im Gegensatze zum Christenthum, als Naturreligion auffasste, deren Prinzip, Wesen und Eigenthümlichkeit nur durch ihr bestimmtes Verhältniss zum Christenthum erkannt werden könne. Die allgemeine Grundlage, auf welcher Baur nach dem Schema der Schleiermacher'schen Glaubenslehre die Begriffe der alten Völker von Gott, seinem Verhältniss zur Welt (Weltschöpfung und Weltregierung) und vom Menschen vergleichend betrachtete, war einestheils eine philosophische, nämlich die Begriffsbestimmung von Symbol, Allegorie und Mythus und die Ableitung der Hauptformen der Naturreligion aus dem Begriff der Religion und des religiösen Bewusstseins überhaupt, und anderntheils eine historische Grundlage, nämlich der Versuch einer Bestimmung des historischen Zusammenhangs der alten Völker und Religionen und der Hauptperioden für die gesammte Entwicklungsgeschichte des mythischen Glaubens. Obgleich Baur's Werk im Einzelnen ein sinniges Eindringen in den Geist der Religionen beurkundet und an treffenden Bemerkungen reich ist, so konnte doch eine wahrhafte Reproduction und Reconstruction der alten Religionssysteme und einzelner Mythen um so weniger gelingen, als einestheils die Voraussetzung historisch-kritischer Forschungen, wie sie die letzten beiden Dezennien zu Tage gefördert, und anderntheils die wahrhafte, objectiv-genetische Methode Baur'n damals (1824) noch fehlten, ohne welche in der Geschichtsdarstellung nichts wahrhaft Wissenschaftliches zu leisten ist.

Schleiermacher's epochenmachender, umbildender und bahnbrechender Einfluss in der Sphäre des religiösen Bewusstseins, wie in der Theologie hat noch nicht lange her angefangen, eine unbefangenere und gerechtere Würdigung zu erfahren, nachdem ebensowohl einseitige Erhebung, als auf der anderen Seite ebenso einseitige Herabsetzung seiner

Digitized by Google

Wirksamkeit verschwunden ist. Wenn er von Strauss der Kant und von Rosenkranz der Lessing unserer protestantischen Theologie mit Recht genannt wurde, so bezieht sich dies doch hauptsächlich nur auf seine negativ-eingreifende, kritisch-reformatorische Stellung in der Entwicklungsgeschichte der neueren Theologie, sofern er nämlich die abgelebten Formen des Supranaturalismus und Rationalismus unrettbar mit dem Schwerte seines genialen Geistes hingerichtet hat; während dagegen sein grosses positives und affirmatives Verdienst, im Gegensatze gegen die Seichtheit der Aufklärung und die hohlen Abstractionen der s. g. Theologie des gesunden Menschenverstandes die Religion gerettet und aus der Tiefe des menschlichen Wesens selbst den religiösen Standpunkt in seiner Nothwendigkeit abgeleitet und begriffen zu haben, in der Gegenwart fasst vergessen zu werden drohte, obgleich gerade hier der keimkräftige Punkt liegt, aus welchem eine neue Entwicklung in der Religionswissenschaft hervorbricht. Schleiermacher ist nicht blos ein kritischer Geist, sondern ein eigentlicher religiöser Genius, dessen Reden über die Religion für die speculative Religionswissenschaft eine ähnliche grundlegende Bedeutung haben, wie Hegels Phänomenologie in ihrem Felde, und gerade da, wo der letztgenannte durch dürre Steppen führt, in der Sphäre der absoluten Religion als solcher, bilden Schleiermachers Reden die reichhaltigste schöpferische Ergänzung und Belebung der bisherigen Oede. Es ist daher eine offenbare Einseitigkeit, wenn Daub in seiner grossartigen phänomenologischen Kritik der bisherigen theologischen Principien dem Schleiermacher'schen Standpunkte, der keineswegs mit in die Formen des Supranaturalismus und Rationalismus miteinbegriffen werden kann, keine besondere Berücksichtigung geschenkt hat.

Schleiermacher sucht allen besonderen Inhalt der Dogmatik aus dem Gefühle, näherhin aus dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott, herauszuspinnen. Hat er dabei die Grille, alle philosophische Form ausschliessen zu wollen, so mag ihm dies um so leichter zu gut gehalten werden, da immerhin sein Streben der erste, wenn gleich noch mangelhafte Versuch ist, den besonderen Inhalt des religiösen Bewusstseins aus dem religiös erfüllten Selbstbewustsein in seiner unmittelbaren Totalität sich durch die eigne Kraft und innere Reflexionsdialektik heraus entwickeln und begründen zu lassen.

Aber noch von einer andern Seite enthält das Schleiermacher'sche Prinzip, die Resultate seiner religionsphilosophischen Weltanschaung als unmittelbare Gefühlsaussagen nachgewiesen und als solche dem specifisch-religiösen Standpunkt überhaupt vindicirt wissen zu wollen, einen Gesichtspunkt, der insbesondere in der Gegenwart die grösste Beachtung verdient, wo der Weltgeist im Begriffe steht, die durch die bisherige Philosophie errungene Weltanschauung der Immanenz des Göttlichen in das allgemeine Bewusstsein sich übersetzen zu lassen. Hieraus ist zugleich ersichtlich, in wiefern die Bedeutung des wissenschaftlichen Standpunkts Schleiermachers in der geschichtlichen Entwicklung der Theologie und Religionsphilosophie, im Verhältniss zur Hegel'schen Form der Religionswissenschaft, keineswegs darin besteht, schlechthin von der letztern überschritten zu sein; vielmehr muss das Schleiermacher'sche Prinzip in die Wissenschaft der

Digitized by Google

Religion als ein positives Moment aufgenommen werden. Durch die herrschende Philosophie ist die Meinung aufgekommen, als ob der religiöse Standpunkt schlechthin der Standpunkt der Vorstellung sei, die den religiösen Inhalt ausser sich setze und gegenständlich anzuschauen durch ihre eigne Natur genöthigt sei. Wird diese Voraussetzung in ihrer ganzen Consequenz gedacht, so ist damit der Zwiespalt zwischen Philosophie und Religion als ein unheilbarer Bruch ausgesprochen und das Verhältniss des Glaubens zum Wissen, der religiösen Weltanschauung zur philosophischen, zum Dualismus eines esoterischen und exoterischen Standpunkts fixirt. Der Schleiermacher'schen Theologie, die bekanntlich die Persönlichkeit *Gottes* und die persönliche Unsterblichkeit aus dem Kreis der Religion *verbannt* hat, ist es darum als ein nicht genug zu schätzendes Verdienst anzurechnen, diese neue Weltanschauung auch dem religiösen Standpunkte innerhalb seinem eignen Bereiche ausdrücklich zu vindiciren, also hierin schnurstracks jener erwähnten Meinung, als ob die Religion in der Sphäre der Vorstellung befangen bleibe, entgegenzustehen, und dies zwar mit dem besten Rechte. Und es ist für die Gegenwart von der grössten Wichtichkeit, diesen Standpunkt festzuhalten, dass allerdings die neue religiöse Weltanschauung auch Eigenthum des nicht philosophischen Bewusstseins, des in der Unmittelbarkeit des Selbtsbewusstseins verharrenden Standpunkts des Volkes zu werden fähig sei. So muss allerdings von dieser Seite gesagt werden, dass Schleiermacher durch diesen seinen Standpunkt des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins die Religion sowohl, als auch die Wissenschaft derselben gerettet und wiederhergestellt hat und dass darum, der speculativen Theologie der Hegel'schen Schule gegenüber, Schleiermachers Stellung durchaus originell und phrophetisch bleibt.

Was die Stellung angeht, welche Schleiermacher der Philosophie zur Theologie gibt, so ist dieselbe nicht mit Unrecht als eine schwankende und ungenügende von der Hegel'schen Schule angefochten worden. Als Wissenschaft einer bestimmten und zwar der christlichen Religion ist die Theologie durch die eigenthümliche Bestimmtheit des Christenthums als einer Thatsache des frommen Bewusstseins, in dessen Kreise sich die Wissenschaft der Religion bewege, eine positive, welche dadurch der Philosophie gegenüber selbständig und unabhängig von jener sei, zur wissenschaftlichen Begründung aber die philosophische Form zu Hülfe nehme und ausserdem an bestimmte philosophische Resultate anknüpfend die Philosophie zur Vorausetzung habe. Mit diesen Voraussetzungen, als den Hülfs- oder propädeutischen Wissenschaften, hat die von Schleiermacher s. g. philosophische Theologie zu thun. Die von ihm dahin gerechneten Disciplinen der Ethik, als der Wissenschaft der Geschichtsprinzipien, der Religionsphilosophie, als welche die Verschiedenheit der Religionen und Kirchen zu begreifon habe, der Apologetik, als welche das eigenthümliche Wesen des Christenthums erfassen solle, und der Polemik, welche die reine Idee des Christenthums von den krankhaften Erscheinungsformen zu reinigen habe, — diese Disciplinen seien noch nicht als theologische Wissenschaften anerkannt und bearbeitet. Die Aufgabe dieser von Schleiermacher an die Spitze der Theologie gestellten Wissenschaft der philosophischen Theologie wird von ihm so bestimmt,

Digitized by Google

dass sie die Wurzel und der Anfang des theologischen Systems sei und darum die empirische, erscheinende Gestalt der Religion mit der allgemeinen Idee derselben zu vermitteln habe. In der Encyclopädie nimmt nun Schleiermacher die beiden ersten der oben genannten Wissenschaften, die Ethik und die Religionsphilosophie, nicht selbst mit in die philosophische Theologie herein, sondern schliesst die letztere nur an jene, als ihre philosophischen Voraussetzungen oder als diejenigen philosophischen Disciplinen an, aus welchen die Theologie Lehrsätze herübernehme. Dass aber überhaupt Schleiermacher die Propädeutik der Theologie als philosophische Theologie an die Spitze der Theologie und selbst in deren Organismus hereinstellt, ist ein bedeutender Fortschritt in der wissenschaftlichen Behandlungsweise, den Schleiermacher über den theologischen Empirismus hinaus gemacht hat. — Rosenkranz (in seiner Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre) hat Schleiermachern über diese Punkte hart angegangen, und dies allerdings in sofern nicht ganz mit Unrecht, als die von Schleiermacher über jene propädeutischen Disciplinen gegebnen Andeutungen an Unbestimmtheit leiden und gegen die durchsichtige Klarheit der Hegel'schen Methode sehr im Nachtheil stehen. Nichts desto weniger aber enthalten die betreffenden Bemerkungen Schleiermacher's wichtige und sehr zu beachtende prophetische Blicke in den Organismus der theologischen Wissenschaften, Andeutungen, die nur festgehalten und consequent verfolgt werden dürfen, um die Einsicht zu gewinnen, wie tief Schleiermacher den innern Organismus der Religionswissenschaft gefasst hat.

Schleiermacher geht von dem Gedanken aus, dass weder das Wesen des Christenthums, noch das Wesen der Kirche überhaupt und einer bestimmten Kirche insbesondere ebensowenig blos empirisch, wie auf der andern Seite rein wissenschaftlich aus Ideen allein deducirt werden könne, sondern dass es nur durch Gegeneinanderhalten des geschichtlich Gegebnen und des in der Idee der Religion und der Kirche oder religiösen Gemeinschaft Gesetzten zu bestimmen sei. Desshalb müsse die Stiftung und das Bestehen solcher religiösen Vereine, der Begriff und die Idee einer Kirche und endlich das Prinzip der Entstehung einer kirchlichen Gemeinschaft, die Religion selbst, als ein wesentliches und constantes Element in der Entwicklung der Menschheit nachgewiesen werden. Dies sei die Aufgabe der Ethik oder der Wissenschaft der Prinzipien der Geschichte; auf diese Wissenschaft gründe sich deswegen die Theologie. Die Ethik selber habe die allgemeinen Formen darzustellen, wie dasjenige wird, was in einem geschichtlichen Ganzen reiner Ausdruck der Idee ist, allgemeine Bestimmungen darüber zu geben, worin das bestimmte, eigenthümliche Wesen einer bestimmten Religionsform und Kirche zu setzen sei. Ob die Bezeichnung Ethik für diese Wissenschaft der allgemeinen Geschichtsprinzipien die passendste und ob nicht vielmehr eben darunter nichts Anderes als die später sog. Philosophie der Geschichte verstanden ist, kann hier unerörtert bleiben; genug, dass Schleiermacher die Nothwendigkeit einer solchen allgemeinen Phänomenologie der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeistes fordert, an welche die Theologie sich anzuschliessen habe.

Digitized by Google

Was die andere der von Schleiermacher als propädeutische Wissenschaft für die Theologie bezeichnete Disciplin, die allgemeine Religionsphilosophie, angeht, so erhellt aus der Glaubenslehre (2. Ausg. 1830) Bd. I., S. 42 ff., dass Schleiermacher dieser Wissenschaft die Aufgabe zuweist, die Verschiedenheit der frommen Gemeinschaften, den Unterschied der besonderen Religionen zu begreifen und zugleich (S. 83) den specifischen Charakter des Christenthums zu bestimmen. Wenn dann, sagt Schleiermacher, diese allgemeine Religionsphilosophie als Wissenschaft anerkannt und bearbeitet wäre — und als Schleiermacher's Glaubenslehre in ihrer zweiten Ausgabe erschien, waren die Hegel'schen Vorlesungen über die philosophische Religionsgeschichte, die über die allgemeine Religionsgeschichte ein neues Licht verbreiteten und die Religionsphilosophie eigentlich erst begründeten, noch nicht erschienen, die von Schleiermacher gemeinte Wissenschaft also in der That noch nicht bearbeitet —, so könne sich die Apolegetik auf jene berufen, da diese unter Anderm auch nachzuweisen habe, wie sich das aus der Religionsphilosophie erkannte eigenthümliche Wesen des Christenthums in den Dogmen und der Verfassung auspräge.

Neben diesem Einen Punkte weist nun aber Schleiermacher der Apologetik, als der positiven Seite der philosophischen Theologie die Untersuchungen über die Begriffe des Natürlichen und Positiven, von Offenbarung, Wunder und Eingebung, von Weissagung und Vorbild, Kanon und Sakrament, Hierarchie und Kirchengewalt, Confession und Ritus zu, also eben dasjenige, was gemeinhin in der Einleitung oder den Prolegomenen in der Dogmatik abgehandelt zu werden pflegt. Dass diese allgemeine phänomenologischen Untersuchungen vielmehr Gegenstand einer besonderen, im Anfang des encyclopädischen Organismus der theologischen Wissenschaft selbst stehenden Disciplin sei, hat Schleiermacher hiermit bestimmt ausgesprochen.

Ebendasselbe gilt von der andern Disciplin, die Schleiermacher in die philosophische Theologie gestellt hat, von der Polemik, als dem negativen Theile der philosophischen Theologie. Diese hat bei ihm die Aufgabe, was in der Erscheinung des Christenthums der Idee nicht entspricht, was sich als dem Wesen des Christenthums widerstrebender Krankheitsstoff darstellt, durch Gegeneinanderhalten des Gegebnen und der Idee, nachzuweisen und in seiner Entstehung aufzuzeigen. Diese Aufgaben der Apologetik und Polemik sollen, nach Schleiermacher, den Inhalt der philosophischen Theologie ausmachen, die darum ihrem Wesen nach Kritik sei und über das Allgemeinste und Wesentlichste in der Gesammterscheinung der christlichen Kirche sich auszubreiten habe, somit die Wurzel der gesammten Theologie, die Begründung der gesammten geschichtlichen Anschauung des Christenthums sei, auf deren Resultate sich dann namentlich die ganze Organisation der historischen Theologie stütze, so jedoch, dass die letztere von der historischen Theologie stets begleitet werde, dass aber beide nicht zu vermengen und zu verwechseln seien, obgleich beide nur mit und durcheinander zur Vollkommenheit gedeihen könnten. Die philosophische Theologie hat nach Schleiermacher über dem Christenthum ihren Standpunkt zu nehmen und um zur philosophischen Theologie, die für

das theologische Studium die erste Disciplin sein müsse, zu gelangen, bedürfe es bloss einer allgemeinen, exoterischen, noch keiner theologischen Kenntniss des Christenthums.

Es ist hieraus ersichtlich, dass Schleiermacher's philosophische Theologie im Grunde nichts anders ist, als die Andeutung einer Phänomenlogie und Philosophie des Christenthums, und dass sie mithin über die gegebne Behandlung der Theologie hinaus und auf das Ideal einer künftigen theologischen Wissenshaft hinweist, dessen Züge freilich in Schleiermachers Anschauung noch unbestimmt verschwammen oder aus Rücksichten seiner theologischen Stellung nur andeutend ausgesprochen worden sein mögen. Der Idee nach aber erscheint die philosophische Theologie Schleiermachers als die religionsphilosophische Bestimmung der ganzen theologischen Wissenschaft und als die Andeutung ihres Zusammenhangs mit dem Gesammtorganismus der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie.

An die philosophische Theologie schliesst sich dann als der zweite Haupttheil und eigentliche Körper der Theologie in Schleiermachers Gliederung die historische Theologie an, die, als die genetische Erkenntniss des Christenthums in seiner geschichtlichen Entwicklung und seinem gegebenen Zustande, zugleich als die Bedingung alles besonnenen Einwirkens auf die Fortbildung desselben bestimmt wird. Wenn Shhleiermacher diesen Theil in drei Unterabtheilungen gliedert, deren erste die Kenntniss von Anfang des Christenthums oder des Urchristenthums, die zweite die Kenntniss der intensiven und extensiven Fortentwicklung des neuen, vom Stifter des Christenthums ausgehenden Lebensprincips oder die eigentliche Kirchengeschichte, als Geschichte der Lehre und des kirchlichen Lebens, und die dritte die Kenntniss des gegenwärtigen Zustandes der christlichen Kirche zum Inhalt habe, so wäre so weit gegen diese Eintheilung Nichts einzuwenden. Bei der letzten Abtheilung aber, der Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Kirche, ist Schleiermacher von der hergebrachten theologischen Betrachtungsweise so sehr abgewichen, dass er vielfachen Widerspruch hervorgerufen hat. Noch vor Kurzem hat Strauss in seiner bekannten Abhandlung über Schleiermacher und Daub (in den Hall. Jahrb. 1839 I. S. 135 f. vgl. Strauss Charakterist. u. Krit. 1844. 2. Aufl. S. 51) gegen die eigenthümliche Stellung Einsprache gethan, welche Schleiermacher der Dogmatik und Ethik unter der Rubrik der historischen Theologie und neben der kirchlichen Statistik angewiesen hat. Das Anstössige dieser Stellung dürfte indessen sich vermindern, wenn man sich vergegenwärtigt, wie Schleiermacher die Dogmatik gefasst wissen will.

Strauss nennt das, was Schleiermacher als die Seele und den letzten Zweck der Theologie bezeichnet und unter die Idee des christlichen Kirchenregiments, im weitesten Sinne des Wortes, zusammengefasst, mit der Seitenbemerkung, so sehr habe sich seit den Reden über die Religion Schleiermacher im Gebiete des positiven Christenthums eingebürgert, einen ausserhalb der theologischen Disciplinen gelegenen Zweck, während die höheren und wahrhaft freien Wissenschaften ihren Zweck in ihnen selbst trügen. Allerdings (bemerkt Strauss) diene die Gesammtheit theologischer Wissenschaften der Kirchenleitung und damit der Frömmigkeit; aber dies

Digitized by Google

sei nur die eine Seite des Verhältnisses, während dagegen auf der andern Seite die wissenschaftliche Theologie, als das Selbstbewusstwerden des Geistes in seiner religiösen Wirklichkeit der höchste Zweck sei, zu welchem sich die Frömmigkeit als zu bearbeitendes Material und die Erfahrungen in der Kirchenleitung als dienende Experimente verhielten. Strauss hebt es an der Schleiermacher'schen Encyclopädie anerkennend hervor, dass darin die theologischen Disciplinen aus Einem Grundgedanken abgeleitet und in strenger Einheit zusammengehalten sind; aber dieser Grundgedanke sei nicht der immanente Begriff der Theologie, sondern ein äusserer Zweck derselben, die Kirchenleitung, und der ganze Standpunkt nur im Formalen, mithin ausserhalb der Sache genommen, so dass kein wahrhafter Organismus, sondern nur ein scharfsinniges Aggregat der theologischen Wissenschaften herauskommen konnte. Im Allgemeinen kann dies, im Vergleich z. B. mit der Rosenkranz'schen Encyclopädie, allerdings zugegeben werden; aber gerade in dem Punkte, worin Schleiermacher von Strauss hauptsächlich angegriffen wird, in der Stellung der Dogmatik scheint derselbe von einem sehr richtigen Gefühle geleitet worden zu sein.

Schleiermacher hat nämlich nicht die Engherzigkeit Hegels getheilt, welcher sich am Schlusse seiner Religionsphilosophie in den Bereich der theoretischen Resignation zurückzog, die sich damit begnügt, auf dem wissenschaftlichen Standpunkte den Glauben mit dem Wissen versöhnt, den Zwiespalt des religiösen und wissenden Standpunkts aufgelöst zu haben, den religiösen Standpunkt selbst aber und die zeitliche und empirische Gegenwart in ihrem Zwiespalte ihr selbst zu überlassen, da diese praktische Vermittelung nicht die unmittelbare Sache der Philosophie sei. Wird es nun aber demjenigen Theile der Hegel'schen Schule, welchen man gewöhnlich als die linke Seite zu bezeichnen pflegt, mit Recht zum Lobe angerechnet, (vgl. Reiff, System der Willensbestimmungen. 1842 S. 10 — 14.) über jene Einseitigkeit Hegels hinausgeschritten zu sein und als eine Hauptaufgabe der Philosophie dies bezeichnet zu haben, die Resultate der Wissenschaft auch in's Leben einzuführen und insbesondere die religiöse Anschauungsweise nach der philosophischen umgestalten, von der Wissenschaft aus auf die Entwicklung und die Gestaltung des Lebens einzuwirken, also allerdings auch praktisch zu sein; so wird es an Schleiermacher als ein bedeutungsvolles Element hervorzuheben und anzuerkennen sein, dass er als letztes Ziel der Theologie nicht sowohl dies bezeichnet, wie Strauss will, dass sie das Selbstbewusstsein des Geistes in seiner religiösen Wirklichkeit, das Begreifen der gegenwärtigen Frömmigkeit sei, sondern vielmehr zu wiederholtenmalen darauf hindeutet, dass die Kenntniss des gegenwärtigen Momentes in der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums darum das Wichtigste für den Theologen und Kleriker sei, weil daran der künftige Moment angeknüpft werden solle, und dass ferner die Darstellung des Lehrbegriffs ausser dem orthodoxen Element, im guten Sinne des Worts, auch ein heterodoxes oder bewegliches Element enthalte, welches auf neue Darstellungen vom Wesen des Christenthums hinweise, dass die Dogmatik zugleich divinatorisch sei, wie sich Schleiermacher ausdrückt, ohne dass freilich diese heterodoxe Seite die Einheit der geschichtlichen Erscheinung und des Wesens des Christenthums gestört werden dürfe.

Digitized by Google

Hiernach wird es weniger anstössig erscheinen, wenn Schleiermacher die Dogmatik, als wissenschaftliche Darstellung des gegenwärtigen Lehrbegriffs oder als das objective Selbstbewusstsein des christlichen Geistes in seiner gegenwärtigen religiösen Wirklichkeit, in die historische Theologie und zwar neben die kirchliche Statistik eingereiht und der Theologie ein höheres Ziel gesetzt hat, welches keineswegs als ein ausserhalb der theologischen Wissenschaften fallender Zweck, sodern gerade als ihre ideelle Krone und prophetische Weihe erscheint, so dass nur in der Beziehung auf diesen letzten und höchsten Zweck die Theologie ihre höchste Einheit findet. Indem nämlich Schleiermacher an den gegenwärtigen Zustand der Kirche die praktische Theologie anknüpft und die Leitung der Kirche als den letzten und höchsten Zweck der praktischen Theologie insbesondere und der theologischen Wissenschaft überhaupt bezeichnet, verlangt er, dass die Gegenwart der zu leitenden Kirche nicht bloss als Resultat der Vergangenheit, sondern auch als Keime der Zukunft gefasst werde. Die Seele der ganzen Theologie, als der harmonischen Einheit ihrer theoretischen und praktischen Seite, ist nach Schleiermacher die lebendige Wechselbeziehung des wissenschaftlichen Geistes und des religiös-praktischen Interesses, oder der Trieb, zur Leitung, d. i. Erhaltung und Fortbildung der Kirche in gesetzmässiger Weise thätig zu sein. Der Zweck des christlichen Kirchenregiments ist ihm demnach, dem Christenthum nicht blos sein zugehöriges Gebiet zu sichern und immer vollständiger anzueignen, sondern auch innerhalb desselben die Idee des Christenthums selbst immer reiner darzustellen. Und dies letztere bezeichnet Schleiermacher gerade als die Hauptsache, wenn er sagt, es sei der letzte Zweck aller Theologie, das Wesen des Christenthums in jedem künftigen Augenblicke reiner darzustellen.

Wie nach Schleiermacher die Religion weder blos der theoretischen, noch einseitig der praktischen Seite des Geistes angehört, sondern der unmittelbaren Einheit beider, so hat hiernach auch die wahre Wissenschaft der Religion keine blos theoretische, scientifische Bedeutung, sondern in letzter Rücksicht eine praktische Tendenz; sie greift in's Leben constitutiv und productiv ein, sie bildet also mit vollstem Recht, als ein Theil der praktischen Philosophie, den Schlussstein der ganzen Philosophie, der sich ebensowohl mit dem Leben, als mit dem Anfange der ganzen Philosophie wieder unmittelbar zusammenschliesst. Wollte man also doch niemals vergessen, den späteren Schleiermacher durch den jugendlichen sich erläutern zu lassen — nicht aber umgekehrt, wie er selbst den Jüngling mit Anmerkungen zu erläutern und zu corrigiren versucht hatte; — so würde man in ihm einen wahrhaften Propheten der Religion der Zukunft erkennen! Man braucht nur den Schluss der dritten und der fünften Rede, wo Schleiermacher von der Auferstehung und Palingenesie der Religion spricht, zu lesen, um die Ueberzeugung zu gewinnen, welche lebenskräftige Fülle des wahrhaften, zukunftbildenden Positiven hinter der negativen Kraft und auflösenden Ironie Schleiermachers verborgen lag.

Digitized by Google

§. 8.

Der genetisch-systematische Standpunkt des objectiv-historischen Begriffswissens.

Was Schleiermacher in seinen Reden über die Religion ahnungsvoll begonnen, hat Hegel und die Hegel'sche Schule auszuführen überkommen. Aus dem Standpunkt der subjectiven Gefühlsreflexion ist das den Gegenstand der Wissenschaft denkende Subject herausgetreten in den objectiven Standpunkt der immanenten Dialektik, *welcher*, von dem blosen Bewegen der Subjectivität abstrahirend und in den Gegenstand sich vertiefend, den Gedanken sich selbst entwickeln zu lassen und, alles blos gegenständliche, äussere und fremde Wissen verschmähend, den Gegenstand seinen eignen Inhalt aus sich erzeugen zu lassen strebt und damit die Wissenschaft zur sich selbst beweisenden macht. Durch Hegel wurde im Reiche des absoluten Geistes und im Organismus der philosophischen Wissenschaften auch der Religion, als Philosophie der Religion, ihre bestimmte Stelle angewiesen und von dem Princip der absoluten Einheit von Philosophie und Religion ausgegangen. Nur in der Form sind beide, nach Hegel, verschieden; der Inhalt, das Absolute, ist beiden gemeinsam; nur hat die Religion diesen ihren göttlichen Inhalt in der Form der Vorstellung und des abstracten Verstandes, während ihn die Philosophie in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu begreifen, in's speculative Wissen zu erheben hat. Indem Hegel seine Methode auch in die Religionsgeschichte einführte, erschien dieselbe nicht mehr als ein aüsserliches, empirisches Aggregat unbegriffener Erscheinungen, ebensowenig bloss als comparative Religionsgeschichte, sondern sie wurde unter den Gesichtspunkt eines von einer allgemeinen Grundidee getragenen organischen Ganzen gestellt, dessen Aufgabe die sei, zuerst im Allgemeinen den Begriff der Religion, die innere, objective Nothwendigkeit des religiösen Standpunktes und seine immanente Dialektik, und die äussere Erscheinung der Religion im Cultus darzustellen, ferner den objectiv-historischen Entwicklungsgang des religiösen Bewustseyns der Menschheit geistig zu reproduciren, die einzelnen Religionen als bestimmte Momente der Entwicklung des religiösen Geistes der Menschheit, als die Stufenformen des religiösen Selbst-

Digitized by Google

bewusstseins zu begreifen, welches dann in der christlichen, als der absoluten oder offenbaren, Religion zur vollendeten Einheit des Göttlichen und Menschlichen, zu seiner wahrhaften Wirklichkeit gekommen ist.

Hegel ist der eigentliche Begründer der philosophischen Religionswissenschaft in dem höhern Sinne, wonach dieselbe den Gegenstand nach den Momenten des Begriffs behandelt, ohne dass er übrigens die ächte Durchdringung und Vermittlung des historischen und des speculativen Wissens erreicht hätte. Hatte Hegel die Einheit der Philosophie und Religion verkündet, so wurde nun, sobald sich der Einfluss des Hegel'schen Princips auch auf die Theologie geltend zu machen begann, von Seiten der Hegel'schen Theologen die Versöhnung der Philosophie und der Theologie, als speculativer, ausgesprochen und durch die wissenschaftliche Behandlung der einzelnen theologischen Wissenschaften zu erweisen begonnen. Hegel selbst hat sich über das Verhältniss der Religionsphilosophie zur positiven Religion und Kirchenlehre dahin ausgesprochen, dass der Gegensatz zwischen Religionsphilosophie und positiver Religion nur ein vermeintlicher und nichtiger sei, da es nicht zweierlei Geist und Vernunft geben könne, eine göttliche und eine menschliche; dass die Religionsphilosophie, weitentfernt, den positiven Inhalt der geoffenbarten Religion, der christlichen, zu zerstören und die Dogmen aufzulösen, vielmehr die durch den Verstand auf ein Minimum reducirte Kirchenlehre wiederherstelle, die Dogmen rette, indem sie dieselben begreife, ihre absolute Entstehungsweise, ihre Nothwendigkeit und Wahrheit für unsern Geist als in unserm Geiste selbst vorgehende Geschichten nachweise. In diesem Sinne wurde denn auch die Theologie um desswillen als speculative und mit der Philosophie versöhnte gefasst, weil sie das Gegebne flüssig mache, seinen positiven Inhalt denkend begreife und ihn aus seiner empirisch überlieferten Gestalt in die wahre Form des Begriffs erhebe. Die bisherigen dogmatischen Standpunkte in der Theologie wurden von Daub einer Kritik unterworfen; die Dogmatik versuchte es, den substantiellen Gehalt des kirchlichen Dogma in die gediegene Gedankengestalt umzusetzen, die religiösen Vorstellungen und ihre auseinanderfallenden Momente zur Einheit des Begriffs zu erheben (Marheineke); was Hegel im allgemeinen Theile seiner Religionsphilosophie versäumt hatte, eine allge-

meine Entwicklung der geschichtlichen Formen des religiösen Bewusstseins zu geben, wurde in einer Phänomenologie des religiösen Bewusstseins von Conradi nachgeholt; die dialektische Macht der Hegel'schen Methode erzeugte, unmittelbar an das historische Element und den empirisch gegebnen Stoff der Religion in ihrer geschichtlichen Gestalt herangebracht, eine wissenshaftliche Kritik, welche die evangelische Geschichte und die Dogmengeschichte (Strauss Leben Jesu und Glaubenslehre), das sog. apostolische Glaubensbekenntniss (Conradi's Kritik der Dogmen), den ganzen transscendenten Standpunkt der religiösen Vorstellung (Feuerbach's Wesen des Christenthums) kritisch durcharbeitete nnd von den Schlacken der Vergangenheit den Kern zu befreien strebte. Zugleich wurde die gesammte christliche Theologie in ein organisches System gebracht und die besondern Disciplinen aus dem Begriffe der Wissenschaft in logisch-sachlicher Form encyclopädisch construirt (Rosenkranz' Encyclopädie.)

Ebenso zeigte sich der Einfluss des Hegel'schen Princips auf dem Gebiete der Religionsgeschichte. Rosenkranz hat zuerst philosophisch-historisch die unterste Stufe der Naturreligion, die Religion der Wilden, monographisch behandelt; Vatke hat die Religion des A. T.'s unter den philosophisch-historischen Gesichtspunkt gestellt und durch die Feuerprobe der Kritik und Dialektik den wesentlichen dogmatischen Gehalt und die specifische Eigenthümlichkeit der A. T.lichen Religion darzustellen begonnen. Endlich suchte ein Mann, der die Hegel'sche Methode sich angeeignet hatte und dieselbe mit Geist zu handhaben wusste, Stuhr, die Religionen des Orients und Griechenlands philosophisch-kritisch zu bearbeiten und die Gestalten des religiösen Bewusstseins der Völker in geistiger Verklärung wieder auferstehen zu lassen.

Durch die Hegel'sche Philosophie ist seit zwei bis drei Decennien eine grossartige Revolution, wie in den übrigen Wissenschaften, so insbesondere auch in der Theologie hervorgerufen und diese wissenschaftliche Umgestaltung nur von Solchen in Abrede gestellt worden, welche von Wissenschaft und ihrer Methode entweder keine Ahnung haben, oder aus kleinlichem Particularismus der Gesinnung absichtlich sich vor der Anerkennung des Besseren und Höheren verschliessen. Daub war der erste, welcher den Standpunkt der Hegel'schen Philosophie in die Theologie einführte; aber die Art, wie er dies thut, ist mehr blos die Weise eines äusserlichen Heranbringens der Hegel'schen Methode an den beson-

Digitized by Google

deren Inhalt der theologischen Wissenschaften, als eine wirkliche, substantielle Belebung des Stoffes durch den Fluss der immanenten Dialektik. Daub ist mehr Scholastiker, als eigentlich speculativer Theolog; seine Methode ist vorwaltend noch mehr formell-systematisirende Construction, als eigentlich principiell-organisirende Systematik. (Vgl. die Charakteristik desselben in den Hall. Jahrb. 1838. II., S. 2089 ff.) Inzwischen bleibt Daub das Verdienst unbestritten, in seiner „dogmatischen Theologie jetziger Zeit" mit meisterhafter Schärfe eine grossartige phänomenologische Kritik der bisherigen wissenschaftlichen Prinzipien und dogmatischen Standpunkte der Theologie, als Einleitung in die Dogmatik, geliefert zu haben. (Vgl. Strauss über Schleiermacher und Daub. In Hall. Jahrbüchern 1749. I. 163 ff. Strauss, Charakt. und Krit. (1844) S. 124 f.)

Marheineke dagegen ist recht eigentlich in das Herz der philosophischen Methode Hegels eingedrungen und der ächte Kirchenvater der speculativen Dogmatik geworden. Was seine „Grundlehren der christlichen Dogmatik", in ihrer zweiten Ausgabe sein sollten, nämlich der Versuch, in den Grundlehren der christlichen Kirche die inwohnende Vernunft, als die Einheit von Offenbarung und Selbstbewusstsein, aufzuzeigen und ebendamit die überlieferten Gestalten des Rationalismus und Supranaturalismus als unnützen Ballast über Bord zu werfen (vgl. Vorrede Marheineke's zu Daubs Vorl. über das System der christl. Dogmatik. I. 1841 S. XI.), diese Bestimmung haben sie in der That erreicht, und dass sie diess haben, dafür sind gerade die Anfeindungen und Verunglimpfungen, die Marheineke darum erfahren musste von Seiten der hinter dem Fortschritt ihrer Wissenschaft zurückbleibenden Theologen, der schlagendste Beweis.

Conradi bewegt sich in seinen religiosphilosophischen Arbeiten vorwaltend auf dem phänomenologisch-kritischen Felde, wo er die positive Ergänzung zu Strauss bildet, der mit dem negativen Resultat als solchem schliesst, ohne im Negativen zugleich das positive Element, als die nothwendige Kehrseite von jenem, ausdrücklich herauszustellen. Dem materialen Inhalte nach hat die objectiv-historische Kritik der Strauss'schen Glaubenslehre im Wesentlichen ganz dasselbe immanente Resultat, wie die speculativ-dialektische Kritik Conradi's, nur mit dem Unterschiede, dass das, was Strauss als ein specifisch Neues fassen und damit einen unversöhnlichen Dualismus zwischen Glauben und Wissen, religiösem und philosophischem Standpunkt statuiren will, von Conradi gerade als die letzte und reifste Gestalt des durch die Kritik geläuterten Dogma hingestellt wird. Beide Standpunkte stellen in ihrer Vereinigung das wahre Verhältniss dar, eine historisch-speculative Kritik der Dogmen zu sein, als deren Elemente einmal die in der Geschichte des Dogma selbst sich objectiv vollziehende Kritik und dann der immanent-dialektische Prozess, welchen das speculative Denken mit der symbolisch-bestimmten Gestalt des Dogma, ohne Rücksicht auf seine Genesis, vornimmt, erscheinen und zwar so, dass beide zusammen das positive Resultat als die aus der Auflösung der widersprechenden Formen sich herausarbeitende, wahrhaft ideelle Gestalt des Dogma hervortreten lassen.

Ist es als ein Mangel in der Art, wie Hegel die bestimmten Religionen behandelt, anzusehen, dass er dieselben nicht genetisch, in ihrem Werden, sondern nur in ihrem Gewordensein, als Resultat, betrachtet hat, dass

Digitized by Google

er zu wenig geschichtlich verfahren ist, obgleich er selbst (Vorl. über die Phil. der Rel. I, 438) eine bestimmte Fortbildung des religiösen Bewusstseins innerhalb jeder einzelnen Religionsform anerkannt hat: so ist bereits innerhalb der Hegel'schen Schule selbst der Anfang gemacht worden, über diese Einseitigkeit hinauszugehen. Was Stuhr an den orientalischen und an der hellenischen Religionen durchzuführen versucht hat, nämlich dieselben in ihrer Genesis, ihrer Entfaltung zur Blüthe und in ihrer inneren Auflösung zu begleiten, ebendasselbe Prinzip hat Vatke in die wissenschaftliche Behandlung der Religion des A. T.'s eingeführt, indem er der Entwicklung ihres allgemeinen Begriffs und dessen concreten Entwicklungsstufen, sowie ihres Verhältnisses zu den ihr vorangehenden Stufen der Naturreligion, eine aus den kanonischen Schriften des A. T.'s geschöpfte kritische Geschichte derselben im mosaischen Zeitalter, der Richterperiode, dem davidisch-salomonischen Zeitalter, dem nachsalomonischen Königthum, dem assyrischen, chaldäischen, persischen, macedonischen und makkabäischen Zeitalter vorausschikte. In ähnlicher Weise, obgleich auf anderem Wege, hat neuerdings Planck, der übrigens nicht im Brennpunkte der Hegel'schen Philosophie steht, ebendieselbe Aufgabe, die sich Vatke gestellt, in seiner Monographie über die Genesis des Judenthums (1843) und noch bestimmter in der Abhandlung über den Ursprung des Mosaismus, die sich in Zellers theologischen Jahrbüchern, Jahrgang 1845. H. 3. S. 450 — 510 u. H. 4. S. 565 u. ff. befindet, mit kritischem Scharfsinn und speculativem Geiste zu lösen versucht. Schon früher hatte Rosenkranz die Naturreligion oder die Religion der Wilden, im Sinne der von Hegel in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen gegebenen Andeutungen über die Religion der Zauberei, als die primitive und niedrigste Gestalt der Religion, als denjenigen religiösen Standpunkt, wo der Geist im ersten Erwachen zu sich selbst noch ausser sich in der Natur lebe, philosophisch-historisch darzustellen versucht, indem er zuerst die Grundlage der Naturreligion oder das religiöse Leben der Wilden in seinem allgemeinen Begriffe, dann ihre bestimmte Form in der Magie und endlich ihren Cultus und religiösen Dienst entwickelte und durch historische Data und Beispiele erläuterte.

Die Theologie in ihrem encyclopädischen Zusammenhang hat, vom wissenschaftlichen Princip der Hegel'schen Philosophie aus, Rosenkranz darzustellen unternommen in seiner Encyclopädie der theologischen Wissenschaften (1831 u. 1845), und zwar, während die encyclopädische Darstellung Schleiermachers vom Materiellen abstrahirte und es nur mit dem formellen Wesen und äusserlichen Zusammenhang der Theile zu thun haben wollte, hat nun Rosenkranz den durch die Hegel'sche Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften vorgezeichneten, ächtwissenschaftlichen Standpunkt eingenommen und in seiner Darstellung sich nicht blos an die formelle Seite der Wissenschft und des Verhältnisses ihrer besonderen Disciplinen gehalten, sondern ist in die innere Architektonik des Gegenstandes, in die Dialektik des Inhaltes selbst eingegangen, hat sachlich organisirend verfahren. Die Vorzüge unb Verdienste dieser Arbeit sind von Strauss (Charakt. und Krit. 1844. S. 213 — 234) so gründlich gewürdigt worden, dass ein näheres Eingehen auf dieselbe hier erspart werden kann.

Digitized by Google

§. 9.

Die Nothwendigkeit einer höhern wissenschaftlichen Form der Religionswissenschaft.

Nachdem durch Hegel die Einheit der Religion und Philosophie verkündet und sofort im Gebiete der Theologie die Versöhnung von Philosophie und Theologie darzustellen begonnen worden, könnte es scheinen, als ob mit der wissenschaftlichen Form, welche Theologie und Religionsgeschichte durch Hegel und die Hegel'sche Schule erhalten haben, die Religionswissenschaft im Wesentlichen ihre Vollendung erreicht habe, so dass sie nur noch in den einzelnen Partieen der Bereicherung, concreteren Durchführung des Prinzips und grösserer formellen Ausbildung fähig und bedürftig erschiene, in der Anschauung ihrer ideellen wissenschaftlichen Totalität aber zu vollständiger Abrundung gelangt wäre. Diese Voraussetzung, welche zur Ueberzeugung der Schule geworden ist, erscheint jedoch als unbegründet. Die bestimmte Gestallt der Hegel'schen Religionsphilosophie und Theologie, der Ausdruck, welchen die Religionswissenschaft innerhalb der Hegel'schen Schule erhalten hat, entspricht nicht der Idee dieser Wissenschaft als einer wahrhaft speculativen; vielmehr ist damit recht eigentlich und principiell das Wesen der Religionswissenschaft als Philosophie der Religion geradezu aufgehoben und vernichtet, sofern es hier als deren letzte und höchste Aufgabe erscheint, aufsuzeigen, wie die Religion im absoluten Wissen aufgehe und untergehe, indem die Philosophie als das Höhere an die Stelle trete.

Der Hegel'sche Standpunkt ist für die Religion als solche ein rein vernichtender, dessen Consequenzen Feuerbach ausgesprochen und damit offen dargelegt hat, dass die Versöhnung, welche die Philosophie, in ihrer Gestalt als Hegel'sche, mit der Religion und ihrer Wissenschaft, der Theologie, feiern zu dürfen meinte, eine Täuschung war. Das Begreifen der Religion ist hier nur der Weg, um zur Befreiung von der Religion als solcher und zur Philosophie zu gelangen, deren Standpunkt hier als eine unwahre Stufe des Bewusstseins erkannt wird. Die Weise, wie Hegel den specifischen Standpunkt der Religion bestimmt, nämlich als die Vorstellung des Absoluten, bleibt in einer Sphäre stehen, welche nur die endliche

Digitized by Google

Erscheinungsform der Religion in ihrer bisherigen Entwicklungsweise fasst und den Begriff dieser bestimmten Gestalt des religiösen Bewusstseins aufstellt. Dieser Begriff, als die zur Form ihres logischen Ausdrucks erhobne gegebne Erscheinungsform der Religion, ist aber keineswegs die Religion selbst, keineswegs die Idee derselben. Soll die Tendenz der Religion als solcher, auf ihrem eigenthümlichen Standpunkte, nur darin bestehen, das Absolute vorzustellen, so ist der religiöse Standpunkt überwunden und annihilirt, sobald diese Vorstellung streng gedacht und als das erkannt wird, was sie ist, als eine Täuschung des seinen Inhalt ausser sich setzenden Bewusstseins. Es muss aber, wenn sich die Wissenschaft nicht bei einem absoluten Bruch der Religion und Philosophie beruhigen will, — und dies wird sie nicht können, ohne sich selbst aufzugeben — im Bereiche der Philosophie einen heiligen Tempelkreis geben, wo dieselbe mit der Religion als gegebner und objectiv vorausgesetzter, mit ihrer bisherigen Erscheinungsform kein directes Verhältniss mehr hat, sondern wo die Philosophie die Religion in ihrer reinen, von allem Vorausgesetzten unabhängigen Idealität zum Gegenstande hat oder vielmehr die Religion in dieser ihrer Wahrheit schöpferisch aus sich heraus setzt und anschaut.

Die bisherige Entwicklung der Religionswissenschaft ist auf dem Punkte angelangt, wo die Nothwendigkeit einer ideellen Wiedergeburt derselben aus der Idee des Systems der Wissenschaften überhaupt in die Augen springt. Diese Nothwendigkeit ist keineswegs eine blos gemeinte, eitle, subjective Einbildung, sondern in Einem zugleich das Resultat der kritischen Dialektik der bisherigen beschränkten und dem Begriff inadäquaten Erscheinungsform der Wissenschaft, wie das Resultat der immanenten Dialektik ihrer bestimmten encyclopädischen Stellung im Totalorganismns der philosophischen Wissenschaften überhaupt und endlich das Postulat des unmittelbaren praktischen Bedürfnisses der in den schroffsten Gegensatz des Bewusstseins gespaltenen Gegenwart.

Die Religionsphilosophie innerhalb der Hegel'schen Schule stellt sich von vornherein bei der Betrachtung der Religion auf den Standpunkt des Absoluten; sie geht vom ganz Abstracten und rein Allgemeinen, vom Absoluten oder Gott, als zunächst noch blos Vorausgesetztem und noch leerem, gehaltlosem Namen, aus und lässt dann dieses Allgemeine oder Absolute, das als dieser allgemeine Aufang doch wieder zugleich

auch der noch eingehüllte Begriff der Religion sein soll — das Absolute soll die Religion sein, was eine gänzliche Ungereimtheit ist — in die Sphäre des Besonderen oder der Differenz fortgehen und dieses sich besondert- oder entzweit-habende Absolute soll dann die Dualität der Elemente im menschlichen Bewusstsein oder das religiöse Verhältniss sein, also mit andern Worten: die Religion soll in der Entzweiung stehen! Was von diesem Anfang der Religionsphilosophie zu halten sei, ist vom Verfasser bereits anderwärts näher beleuchtet worden. Vgl. Noack, der Religionsbegriff Hegels. (1845) S. 13 ff u. den I. Bd. der Mythol. und Offenb. N. 36 — 38. Reiff in den Jahrb. der Gegenw. 1845. S. 177.

Es ist allerdings richtig, dass die Religion bisher, selbst noch im Protestantismus, als diejenige Gestalt erschienen ist, welche Hegel als das specifische Wesen des religiösen Standpunkts bezeichnet, nämlich als Vorstellung oder Bewustsein, als das Hinaussetzen des Absoluten aus dem Ich und als die Anschauung desselben in einer gegenständlichen Form. Diese Erscheinungsform der Religion, die transscendente Vorstellung des Absoluten hat Hegel vollkommen Recht, zur Immanenz des Absoluten sich aufheben zu lassen. Mit diesem kritischen Akt ist aber nicht sowohl die Stufe der Religion überhaupt überschritten und verlassen, und in eine höhere Sphäre, den philosophischen Standpunkt übergegangen, wie dies Hegel meint; sondern damit ist vielmehr gerade nur der religiöse Standpunkt auf seinem eignen, festen Gebiete von einer Unangemessenheit und Täuschung befreit, und was als das Höhere sich herausstellt, ist nicht ein anderer Standpunkt, sondern nur die immanente Wahrheit des religiösen selbst, die Idee der Religion. Dieser absolute Standpunkt Hegels kennt also die Idee der Religion gar nicht und weiss von der Religion nur in der Bestimmtheit einer unangemessenen, endlichen Erscheinungsform, während dagegen jene Immanenz des Absoluten gerade der Idee der Religion, derselben in ihrer Wahrheit, entspricht. Ein Blick in die religiösen und kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart zeigt zur Genüge die gänzliche Impotenz der von der Philosophie sich abschliessenden Kirche, dem religiösen Indifferentismus einerseits uud dem socialistischen Hass gegen die Religion andrerseits einen wirksamen Damm entgegen zu setzen, und noch viel weniger ist die Kirche bisher im Stande gewesen, aus dem Dogmatismus der religiösen Vorstellungen und Meinungen die Religion selbst zu einer neuen und lebenskräftigen Form wiederzugebären. Die Hegel'sche Religionsphilosophie ist, ohne es zu wollen, das ausgesprochene Geständniss dieser Verzweiflung. Vgl. Noack, Myth. u. Off. II. (1846) §. 123. S. 418 ff. Und doch wird die Nothwendigkeit einer Wiedergeburt der Religion immer dringender in einer Zeit, wo die hektische Wuth, der fanatische Zelotismus und die innere Ohnmacht der capricirten theologischen Orthodoxie auf der einen Seite, und der radikale Fanatismus der Irreligiosität unserer socialistischen Sensenmänner und modernen Culturpolitiker andererseits, welche die Emancipation von der Religion als die Krone menschlicher Selbstbefreiung verkündigen und jeden Funken von religiösem Bewusstsein an den Moloch der vermeintlichen menschlichen Emancipation hinopfern, auf das Schrofste sich gegenüber stehen.

8.

Digitized by Google

Das System der bestimmten Ideen soll nach Hegel dies sein, dass sie in die allgemeine und Eine Idee des Absoluten als in ihre Wahrheit zurückgehen. Recht, Kunst, Sittlichkeit, Religion sind solche besondere, bestimmte Ideen, welche jede in besonderen Disciplinen der Pihlosophie nach ihren einzelnen Seiten hin entwickelt werden sollen, so dass jede den besonderen Kreis der zur Totalität ihrer einzelnen Momente sich zusammenschliessenden besonderen Idee der Religion, oder der Kunst, oder des Rechts u. s. w. organisch darzustellen hat. Diese in sich zu besonderen Totalitäten zusammengeschlossenen Kreise bilden dann wieder als ebensoviele concrete, erfüllte, einheitliche Centra die besonderen ideellen Momente der allgeminen und Einen Idee. Was ist nun aber diese allgemeine Idee, welche die Genien der besonderen philosophischen Wissenschaften, ihren encyclopädischen Brennpunkt als Momente eines Systems zur allgemeinen Einheit zusammenfasst? Doch wohl nichts Anderes, als die Idee des allgemeinen Ich oder Selbstbewusstseins oder genauer die Idee der Einen Wissenschaft des Ich, als deren Besonderungen jene bestimmten Ideen erscheinen. Als die Geschichte des Ich, als Wissenschaft des allgemeinen Selbstbewusstseins fasst die Philosophie jene Genien der besonderen Wissenschaften in sich zur concreten Totalität zusammen, und was als die allgemeine und Eine Idee jener Besonderheiten gelten soll, ist eben nichts Anderes, als die Idee der Wissenschaft überhaupt, die philosophische Idee schlechthin, als deren Theile und Glieder jene Ideen der besonderen Wissenschaften erscheinen. Ist nun aber auch bei Hegel dies der Sinn? Keineswegs: der Standpunkt des Ich ist ihm der des Absoluten und nicht die allgemeine Idee des Ich, das allgemeine menschliche Selbstbewusstsein ist es, in welche die besonderen Ideen der Religion, der Kunst, der Sittlichkeit u. s. w. zusammen gehen als in ihre Wahrheit; nicht die allgemeine Idee der Wissenschaft überhaupt, d. i. der Philosophie, als der Wissenschaft dieses allgemeinen Selbstbewusstseins, ist es, in welche sich die Entfaltnng jener bestimmten Ideen oder die Genien der besonderen philosophischen Wissenschaften wieder vereinigen, als in ihrem Pantheon; sondern jene allgemeine und Eine Idee ist vielmehr Gott selbst, das Absolute. Nicht der menschliche Geist also gestaltet sich seine Wissenschaft, sondern Gott selbst schafft und hat diese Wissenschaft, in welcher die bestimmten Ideen als ebensoviele Besonderheiten seines göttlichen Wesens, als göttliche Genien, die Glieder und Theile bilden. Zu solcher Ungereimtheit führt der absolute Standpunkt! (Vgl. Reiff in Schweglers Jahrb. d. Gegenw. 1845. S. 177.)

Das Verhältniss, in welchem in der Hegel'schen Encyclopädie die Religion zur Kunst und zur Philosophie erscheint, ist ein ganz schiefes. Es erscheinen nämlich bei Hegel nicht die besonderen Ideen der Kunst, der Religion und der Philosophie, als solcher, als die bestimmten Genien besonderer Wissenschaften neben einander, so dass sie dann zu einer höheren, über ihnen liegenden und sie selbst als besondere Momente in sich befassenden, allgemeinen Idee zusammen liefen (— wie dies allein consequent wäre —); sondern die besonderen Ideen der Kunst und der Religion verhalten sich bei ihm vielmehr zur dritten Idee, der Idee der Philosophie, als zu einem höheren, über ihnen liegenden, anstatt zu einem

gleichberechtigten Momente neben ihnen, und in diesem dritten Höheren gehen sie so zusammen, dass sie selbst für sich keine Wahrheit haben, sondern dieselbe nur in diesem Dritten finden und von diesem absorbirt werden sollen. (Vgl. Hegels Encyclop. §. 582 ff.) Soll dieses schiefe Verhältniss beseitigt und die Idee der Religion und ihrer Wissenschaft wirklich als ein selbständiger und von der Philosophie nicht vielmehr zu absorbirender, für sich berechtigter Theil und besonderer Kreis in der allgemeinen Sphäre der Wissenschaft des praktischen Geistes, im dritten Theil der philosophischen Encyclopädie, auftreten; so kann diese Wissenschaft ihre Idealität und Wahrheit nicht ausser sich oder neben sich in einer darauffolgenden höheren Wissenschaft haben, sondern muss dieselbe in ihrer eignen Sphäre selbst finden. Ihre selbständige Stellung ist nicht blos zu behaupten und zu versichern, sondern auch faktisch zu bewahrheiten, ohne geheime Restrictionen.

Daraus folgt denn auch, dass die Theologie oder Religionswissenschaft als encyclopädisches System aus ihrem eignen Prinzip und ihrer eignen selbständigen besonderen Idee heraus im Zusammenhang ihrer einzelnen Momente oder Disciplinen sich frei und organisch entfalten muss, und die nothwendige höhere Form der theologischen Encyclopädie, die wir verlangen, darf nicht wieder als eine bloss scholastische Construction erscheinen, sondern muss als eine organisch-systematische Einheit und concrete Totalität sich erweisen. In dieser Weise den Begriff und die wissenschaftliche Form der speculativen Religionswissenschaft aufzufassen, ist die Aufgabe des folgenden dritten Theils der Einleitung, der darum zuerst den Begriff der Wissenschaft, dann die Erscheinung desselben und endlich, als Resultat, die Erhebung beider in die Form ihrer Wahrheit zu erörtern hat und so, mit der Idee der speculativen Religionswissenschaft, wieder in den Anfang, wovon ausgegangen worden, zurückgegangen ist.

III. Die wissenschaftliche Form der speculativen Religionswissenschaft.

A. *Der Begriff der speculativen Religionswissenschaft.*

§. 10.

Der allgemeine Begriff derselben.

Sofern der specifische Charakter der Religionswissenschaft als speculativer darin besteht, dass sie die absolute Positivität der Religion zum Gegenstande hat, ist sie eben dadurch ein Theil der Philosophie, eine Wissenschaft in der Philosophie, ein Product der Speculation. Als philosophische und zwar speculative Wissenschaft hat sie es weder mit dem blos Gegebenen, noch auch bloss mit dem Begriffe, als dem in die Form der logischen Gedankenbestimmung

Digitized by Google

erhobnen oder begriffenen Gegebnen, sodern mit der Idee der Religion zu thun. Wie die speculative Philosophie überhaupt die denkende Erkenntniss der Idee ist, so ist ihrerseits die Religionsphilosophie, ihrem allgemeinen Begriffe nach, die denkende Erkenntniss der religiösen Idee. Die Idee der Religion, als einer besonderen Sphäre des Geistes, nimmt in dem Systeme der besonderen Ideen, der speculativen Philosophie, eine bestimmte Stelle ein, und die Entfaltung dieser Idee zum in sich geschlossenen Kreis ihrer einzelnen Seiten und Bestimmungen bildet, neben den Genien der übrigen philosophischen Wissenschaften, als der Genius oder die Idee der Religionswissenschaft ein wesentlich integrirendes Moment in dem encyclopädischen Organismus der ganzen Philosophie.

Die obige Definition der speculativen Religionswissenschaft umfasst zunächst nur das Allgemeinste und darum, zwar nicht das abstracteste, aber doch noch ganz unbestimmte Wesen derselben, noch nicht den bestimmten Begriff derselben, insofern dieser die Zusammenfassung der besondern Momente der Positivität des Gegenstandes zur Totalität ist. Nur diejenige Wissenschaft aber, welche es mit der Idee, d. i. mit der absoluten Positivität des Inhalts zu thun hat, kann als speculative gelten.

Bei Hegel ist die Definition der Religionsphilosophie eine wesentlich andere. Nach Hegel ist ihr Gegenstand die Religion, wie sie als positive oder geoffenbarte Religion erscheint, d. h. wie in ihr Gott vorgestellt und durch die nothwendige Dialektik der Vorstellung zum Begriffe Gottes fortgegangen wird, welcher das absolute Selbstbewusstsein ist. Der Begriff der offenbaren Religion ist der göttliche Begriff, der Begriff des Absoluten selbst, welches sich zu dieser dialektischen Fortbewegung des religiösen Bewusstseins bestimmt. Die Religionsphilosophie ist somit, nach Hegel, diese Entwicklung und Erkenntniss dessen, was Gott ist, die Entwicklung der Idee Gottes selbst.

Hier scheint der passendste Ort zu sein, um das Verhältniss und den Unterschied zwischen Idee und Begriff näher zu bestimmen, da in der Hegel'schen Schule eine merkwürdige Unklarheit, Verwirrung und Unsicherheit in der Anwendung dieser Kategorieen herrscht. (Vgl. Wirth, die speculative Idee Gottes. (1845) p. III.—XIII.) Hegel fasst in der Logik als die ersten beiden Hauptstufen des Gedankens das Sein und das Wesen und nimmt in die dritte Stufe den Begriff mit der Idee zusammen. Der Begriff soll erst die Wahrheit des Seins und Wesens, zugleich aber wiederum die Idee die Wahrheit des Begriffs sein. Ist also gegen den Begriff die Idee das absolut Höhere, so nimmt sie überhaupt eine weitere Hauptstufe des Gedankens über der Stufe des Begriffs ein, von dem sie sehr verschieden ist. Während das Sein nur das unbestimmte Ansich des Begriffs ist, noch ganz beziehungs- und bestimmungslos, ist das Wesen der Begriff als einfach gesetzter und sich selbst setzender, zur Exi-

Digitized by Google

stenz bringender, nicht mehr als unmittelbares Ansich des blosen Seins; das Wesen ist das einfach Innere, die einfach-gesetzte Verknüpfung der Unmittelbarkeit und der Vermittlung. Es muss in die Erscheinung treten, um diese Vermittlung als wirklichen Prozess zu realisiren, und hier wird denn das Aeusserliche, von dem Wesen getrennt und abgesondert genommen, als das Unwesentliche gefasst. Indem das Wesen in der Erscheinung sich darstellt und entfaltet, lässt es den Unterschied hervortreten als die Wechselbeziehung des Negativen und Positiven. In seiner einfachen Identität mit der Erscheinung ist das Wesen die Existenz, welche die einfache, d. i. ununterschiedene, unvermittelte und noch nicht als in sich bestimmt erscheinende Einheit des Wesens und der Erscheinung ist. Die concrete Einheit des Wesens und der Existenz, als unmittelbar in der Erscheinung sich darstellende Existenz, ist die Wirklichkeit. Diese als schlechthin concrete gedacht, d. i. in ihrer gedankenmässigen Form ausgesprochen und in der Totalität aller jener ihrer Bestimmungen und Momente zusammengefasst, ist der Begriff, der sich mithin als die in der Erscheinung sich manifestirende wirkliche Einheit von Sein und Wesen bestimmt, so dass der lebendige Geist des Wirklichen oder die allgemeine Vernunft des Wirklichen, als des Gegebnen oder Gesetzten, eben der Begriff ist. Die an und für sich seiende Einheit des Begriffs und der Existenz oder Objectivität ist nach Hegel die Idee, deren ideeller Inhalt die Bestimmungen des Begriffs und ihr reeller Inhalt dessen äussere Darstellung in der Objectivität sein sollen, so dass die Idee die Wahrheit des Wirklichen oder dies ist, dass eben die Objectivität, das Wirkliche, dem Begriffe entspricht, dessen Ausdruck ist und durch ihn zusammengehalten wird.

Hier ist die schwache Seite der Hegel'schen Logik. Was er erst Begriff genannt, den lebendigen Geist oder die Vernunft des Wirklichen, dies bezeichnet er sofort mit dem Ausdruck Idee, welche beide so gar nicht wesentlich unterschieden sind. Die Idee soll der Begriff und seine Existenz, die Identität des Daseins und Begriffs oder der Objectivität und des Begriffs sein. Aber die Objectivität ist ja nach Hegel selbst nur die erscheinende Wirklichkeit des Begriffs oder das Dasein des Begriffs, dessen Einheit mit der Wirklichkeit. Die Definition der Idee fällt so bei Hegel ganz mit der des Begriffs zusammen, und doch soll sie vom Begriff unterschieden, das Höhere gegen ihn, seine Wahrheit sein; der Begriff soll sich durch seine immanente Dialektik fortentwickeln und in die Form der Idee erheben, und diese soll doch eben nichts Anderes sein, als der Begriff. Die Hegel'sche Logik macht sich also selbst ebendieselbe Täuschung, welche sie auch dem Absoluten oder der Idee schlechthin zuweist, sich nämlich ein Anderes, als sei es das Höhere, gegenüberzusetzen und diese Täuschung, als ob dies Höhere nicht schon an und für sich vollführt wäre, wieder aufzuheben und als Täuschung aufzuzeigen. Der Zusatz in der Encyclopädie, erstem Theil, S. 384 (1843) §. 212, verräth mit meisterhafter Naivität das ganze Geheimniss der Identitätsphilosophie und lässt sich als der klassische Ausdruck des ganzen Hegel'schen Standpunktes, als sein philosophisches Glaubensbekenntniss, ansehen. In der Idee ist nach Hegel die Bestimmtheit des Begriffs nur dieser selbst, sie ist die eigne Bestimmtheit des Begriffs, der in seiner Objectivität sich selbst ausgeführt

Digitized by Google

habende Begriff, der aber eben auch schon an und für sich ewig schon ausgeführt ist. Eben diess aber, dass sich diess so verhält, augenfällig hervorzutsellen, ist das dialektische Thun der Idee, ihr negativer Prozess.

Obgleich die Hegel'sche Philosophie denkende Erkenntniss der Idee zu sein behauptet, hat sie doch das wahre Wesen der Idee keineswegs erfasst und begriffen, sondern bleibt dabei stehen, nur die denkende Erkenntniss des Begriffs zu sein, von der Idee dagegen abzusehen. Das Bewusstsein, welches sie von sich ausspricht und zu haben vorgibt, Ideenlehre zu sein, ist nur eine Behauptung, eine blose Versicherung, für welche die faktische Bewährung fehlt. Ist der Begriff die Zurückführung oder Erhebung der Objectivität und Erscheinung, der gegebnen Wirklichkeit zur Totalität ihrer reinen Gedankenbestimmungen, so heisst dies doch nichts anders, als dass der Begriff, die logisch bestimmte oder begriffene Erscheinung ist; die Erscheinung hat den Begriff zu ihrer Voraussetzung, und was wirklich zur Erscheinung kommt, ist eben nur der Begriff in seinen besonderen Momenten, die als Begriff zur Totalität zusammengefasst werden. Während nun aber so der Begriff nur die logische Form des Gegebnen selbst ist, liegt die Idee über dieses unmittelbar hinaus, und nicht der Begriff ist die Wahrheit, sondern die Idee, und gegen sie der Begriff das Unwahre, wie Hegel selbst formell zugibt, nur nicht damit Ernst macht. Der Begriff ist erst die Praeexistenz oder Präformation der Idee und diese selbst ist im Begriffe die immanente treibende Kraft und über das Gegebne übergreifende Macht des Fürsichwerdenwollens; in ihrem wirklichen Freigewordensein vom Gegebnen und Vorausgesetzten hat sich die Idee schlechthin über den Begriff zu ihrem freien Anundfürsichsein erhoben. Der Prozess der Erhebung der Erscheinung oder des Gegebnen und des ihrer Sphäre angehörenden Begriffs in die Idee ist also nicht Erhebung der Erscheinung, des Daseins in die logische Potenz der Allgemeinheit — diess wäre und ist eben nur der Begriff selbst — sondern jene Erhebung zum wirklich Höheren ist die freie Beziehung des Begriffs auf das ihm und seiner Existenz zum Grunde liegende einheitliche Wesen, das unmittelbar productive Heraussetzen dieses ursprünglichen Wesens als der höheren Einheit des Begriffs. Der Geist hat und ergreift jetzt nicht mehr das einheitliche Wesen als ein einfach und unmittelbar Gesetztes, sondern setzt es nunmehr selbst und bringt es zu einer neuen Wirklichkeit, die zunächst freilich nur eine rein ideelle, blos im Reiche des Intelligibeln gesetzte ist, aber die Bestimmung und den Trieb hat, aus der Reinheit des Gedankens sich in die äussere Wirklichkeit überzusetzen, sich Realität zn geben, in die Erscheinung hervorzutreten und ihren dialektischen Prozess in höherer Lebensform von Neuem zu beginnen. Diess ist das Wesen der Idee, die somit als eine vom Ich selbst unmittelbar frei producirte, neue Lebensform, als die schöpferische That des alle Wirklichkeit ewig aus sich heraussetzenden Ich sich erweist. So allein ist die Idee die Wahrheit und Affirmation des Begriffs nur dadurch, dass sie zugleich seine Negation ist, und nur in dieser ist sie zugleich als affirmativ gegenwärtig. Diess ist die Consequenz ihrer eignen immanenten Dialektik. Die Idee ist der im Samenkorn des Begriffs verhüllte junge Keim, während dies Samenkorn selbst in der vorausgesetzten reifen Frucht bereits potentialiter gesetzt war und

Digitized by Google

dann durch die vermittelnde Beziehung auf die allgemeine Wesenheit, als den Grund der bestimmten Existenz, zu neuer Existenz sich forttreibt. Und dieser neue Keim ist dann das Höhere gegen jene Frucht. Aus dem Begriffe steigt die Idee als neuer Phönix hervor.

Wenden wir diesen allgemeinen Standpunkt auf die besondere Sphäre der Religion an, um diese in ihrer absoluten Positivität zu bestimmen und zu begreifen, so wäre zuerst die Stufe des Seins und Wesens — denn beide gehören vielmehr zusammen, nicht (wie bei Hegel) Begriff und Idee, zu betrachten, das ansichseiende, noch in seinem unmittelbaren und unbestimmten, noch nicht zu bestimmten Unterschieden in der Existenz auseinandergetretene allgemeine Wesen der Religion; dann auf der Stufe des Fürsichseins die Sphäre des wirklichen Daseins, der bestimmten Existenz der Religion oder ihr erscheinendes, scheinendes (unwesentliches) und wirkliches Wesen, d. i. ihr Begriff, die Vernunft ihrer existirenden Wirklichkeit; und endlich auf der Stufe der Idee das Anundfürsichsein, d. i. aus der existirenden Wirklichkeit frei herausgesetzte, durch die Vermittlung des Wesens und des Begriffs ideell producirte, durch das denkende Ich schöpferisch gesetzte Wesen der Religion, ihr ideelles Wesen, ihre Idee. Wie sich hiernach die Aufgabe der speculativen Religionswissenschaft bestimmt, wird unten näher erörtert werden.

§. 11.

Der bestimmte Begriff der Religionswissenchaft.

Die religiöse Idee, deren Erkenntniss als der Begriff der speculativen Religionswissenschaft im Allgemeinen angegeben worden ist, erweist sich bei näherer Betrachtung als eine bestimmte Besonderung der allgemeinen Idee des Ich überhaupt, der religiöse Geist als eine bestimmte Seite des allgemeinen Geistes der Menschheit, das religiöse Bewusstsein als ein Moment des allgemeinen Selbstbewusstseins. Sofern nun eine jede besondere Sphäre des geistigen Lebens nothwendig zu den übrigen und zu ihrer aller Einheit in wesenttlicher Beziehung steht, hiernach also auch die wissenschaftliche Erkenntniss einer solchen besonderen geistigen Sphäre nothwendig innerhalb der allgemeinen Totalität des Geistes überhaupt sich bewegt und nur im lebendigen, organischen Zusammenhange dieser geistigen Einheit möglich ist; so wird sich der Begriff der speculativen Religionsphilosophie in seiner näheren Bestimmtheit dahin erweitern, dass sie die denkende Erkenniss der religiösen Idee, als derjenigen Sphäre des geistigen Lebens ist, in welcher das Verhalten des Ich weder als ein blos anschauendes, vom Object mit Nothwendigkeit

Digitized by Google

bestimmtes Thun des Geistes, noch auch als ein solches freies Thun des Geistes, welches rein theoretischer Art ist, den Gegenstand des Erkenntniss bildet, sondern als derjenigen Sphäre des Geistes, in welcher das Thun des Ich wesentlich zugleich praktisch bestimmt ist und zwar so, dass das Ich als praktischer Geist zu seiner höchsten Freiheit nnd Idealität sich aufhebt, indem es sich mit der Welt und Menschheit zusammen in einem absolut Anderen und Höheren, Gott, als allein wirklichseiend *erfasst*.

Ist hierin die Stellung der speculativen Religionswissenschaft im systematischen Organismus der philosophischen Idee schon bestimmt angedeutet, so ergibt sich dieselbe in näherer Begründung als diese. (Vgl. Plank, zur Kritik des Reiff'schen Systems. In den Jahrbüchern der Gegenwart, von Schwegler, 1844. S. 911 — 944 und hier bes. S. 939.) Die philosophische Idee schlechthin, als die in sich concret-systematisch geschlossene Totalität der besonderen Ideen oder der Genien der besonderen philosophischen Wissenschaften, ist die Idee des Ich oder des allgemeinen Selbstbewusstseins, der sich selbst in seinen Voraussetzungen als wirklich begreifende Geist; die Philosophie ist in diesem Sinne die Wissenschaft des Ich. Soll nun der einheitliche Organismus des allgemeinen Selbstbewusstseins, der bestimmte systematische Inhalt der Wissenschaft des Ich dargestellt werden, so gliedert sich derselbe nach den allgemeinen Kategorieen des genetischen Entwicklungsprozesses des Ich einfach so, dass das Ich als Object der Philohophie zuerst in seinem Werden und Ansichsein, dann in seinem Dasein oder Fürsichsein und endlich in seinem Anundfürsichsein oder seiner absoluten Vollendung betrachtet wird In seinem unmittelbaren Dasein erscheint dieses Ich als Gegenstand der Philosophie, zugleich als ein vermitteltes, als Resultat eines Prozesses, welcher dem unmittelbaren Auftreten des Ich als daseienden Geistes, ewig vorhergeht und dessen Elemente die Natur darstellt. Die Betrachtung der Natur ist mithin die nothwendige Voraussetzung für die philosophische Betrachtung des wirklichen Ich selbst, dessen Elemente in der Natur noch dualistisch auseinanderliegen und in ihrem unmittelbaren Zusammengehen erst das Ich als gewordenes wirklich hervortreten lassen. Also beginnt die Dialektik der wissenschaftlichen Organisation der philosophischen Idee mit dem noch ansichseienden, noch nicht zum wirklichen, fürsichseienden Dasein herausgetretenen Ich, mit den Voraussetzungen des wirklichen Geistes, den objectiven Bedingungen seines Werdens als seiner realen Präexistenz, das ist mit der Natur, wie sie Object der reinen Anschauung ist. Der erste Gegenstand der philosophischen Erkenntniss ist die Natur, und die Philosophie ist in ihrem *ersten* Theile *Naturphilosophie*, deren System den Anfang der besonderen philosophischen Disciplinen bildet. Das erste philosophische Thun des Ich ist, dass es Anschauen des Objects ist, und die Naturphilosophie ist das System der reinen Anschauungsformen als der Formen des Realen in ihrer Totalität. Die

Digitized by Google

Betrachtung der Natur endigt mit dem Punkte, wo die Dualität ihrer Elemente zur unmittelbaren, idealen Einheit und thatsächlichen Versöhnung im Menschen sich aufhebt, als wirkliches Ich, als daseiender Geist auftritt.

Der *weitere* Gegenstand der philosophischen Erkenntniss ist darum nunmehr die *Philosophie des Ich*, als des wirklichen Geistes selbst, und zwar zunächst als des theoretischen, als welche sie die theoretische Lösung der im Ich zur unmittelbaren Einheit gesetzten Entzweiung seiner Elemente ist. Hier ist die Philosophie, indem sie das Ich als daseienden subjectiven Geist betrachtet, den Menschen, wie er aus der Natur als deren höchstes Product und als das im concreten Zusammenschluss auftretende mikrokosmische System ihrer Formen hervorgeht und unmittelbar als Geist auftritt, zum Object der anschauenden Erkenntniss hat, zunächst die Wissenschaft des unmittelbar daseienden und als individuelle Henade bestimmten Ich, — Psychologie, welche sich der Natur der Sache nach zunächst an die Naturphilosophie anschliesst und zum Ziele ihrer Entwicklung diess hat, die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit als das Wesen des Menschen als geistiger Henade, als den Begriff des subjectiven Geistes aufzuzeigen. Dass dagegen diese Einheit, die seinen Begriff ausmacht, dem Ich auch bewusst sei, dies ist nicht mehr der Gegenstand der Psychologie. Diese Einheit von Freiheit und Natur, das Wesen des Menschen durch das unmittelbare theoretische Thun der Phantasie als Ideal anzuschauen und in freiester Production in die Objectivität des äusseren Daseins herauszusetzen, die Objectivität zum Spiegel und zur Erscheinungsform des Geistes zu erheben und so ihr niederes Dasein, ihre starre Objectivität zur frei gesetzten zu verklären, diess ist das Wesen des künstlerischen Geistes, und die Philosophie der Kunst oder speculative Aesthetik, als das Denken des künstlerischen Geistes, die zweite Wissenschaft der Philosophie des theoretischen Ich. Aus der gegenständlichen Anschauung seiner selbst in seiner Idealität geht der denkende Geist zu noch grösserer Vertiefung in sich fort und macht sich als denkendes Ich oder das allgemeine Thun der Intelligenz, als der höchsten theoretischen Manifestation des Geistes, zum Gegenstand der Erkenntniss, und so entsteht die Philosophie im engern Sinne des Wortes, als Wissenschaft des Denkens, als das Denken des Denkens oder die Logik oder Wissenschaftslehre. Die Psychologie, Aesthetik und Wissenschaftslehre bilden die drei Hauptseiten des zweiten Theils im Organismus der philosophischen Idee, der Philosophie des theoretischen Ich.

Der *dritte* Theil endlich ist die *Wissenschaft des praktischen Geistes* oder die praktische Philosophie. Das Ich als der Gegenstand der philosophischen Erkenntniss ist nunmehr als praktisches bestimmt, die Einheit von Intelligenz und Wille, als welche der Geist seine Entzweiung durch seine eigne That versöhnt und in dem Setzen eines Andern, worin er zugleich sich selbst als wirkliches Ich mitsetzt, seine absolute Versöhnung, den ewigen Frieden in Gott findet. Als praktischer Geist tritt das Ich erst als Resultat des theoretischen auf, der sich selbst zum praktischen macht, sofern das anschauende Denken des Ideals auf den an sich wesentlich einheitlichen Geist die unendliche Macht und göttliche Gewalt ausübt, dass auch der Wille das Ideal concipirt, die erkannte

Digitized by Google

Wahrheit in sich aufnimmt und in sich zu lebendiger Wirktichkeit kommen lässt. Das Nächste ist auch in dieser Sphäre wieder das praktische Ich in der reinen Unmittelbarkeit, die rein innerliche Welt des intelligenten Willens, das System der Willensbestimmungen oder die reine Ethik, welche mit der unmittelbaren Aufhebung der Entzweiung im praktischen Geiste, dem Begriffe des höchsten Gutes, als der ideellen Versöhnung des Ich mit sich selbst, schliesst. Diese ist dann das Princip des sittlichen Universums oder der sittlichen Gemeinde, der Idee der vollendeten Menschheit, und so der Ausgangspunkt der nächsten Wissenschaft des praktischen Geistes, der Wisssenschaft des objectiven Geistes oder der concreten Ethik, als der Geschichtsphilosophie im höchsten Sinne des Wortes. Der objective praktische Geist ist der daseiende Gesammtorganismus des sittlichen Universums als dessen besondere Seiten a) die concret-organische Totalität der daseienden freien Individualität oder der staatliche Organismus, als das Moment der Einzelheit, b) die Gegenseitigkeit der bestimmten staatlichen Organismen und Völkergeister oder der Völkerrechtliche Organismus, als das Moment der Besonderheit, und endlich c) die allgemeine synthetische Einheit der Völkergeister im weltgeschichtlichen und menschheitlichen Organismus, als das Moment der Allgemeinheit erscheinen. Stellt sich nun als das Ziel des weltgeschichtlichen Organismus und als Resultat der Philosophie der Weltgeschichte ein solcher geistiger Organismus des sittlichen Universums heraus, in welchem der ewige Friede im Elemente der allgemeinen Cultur herrschender Zustand ist; so tritt hier aus der allgemeinen Idee der Menschheit die innere Nothwendigkeit des religiösen Standpunkts hervor, sofern jenes Ziel nicht zu erreichen im Stande ist ohne die Religion, ohne welche es ein bloses Postulat der praktischen Vernunft, ein nie sich verwirklichendes Ideal bliebe, wie ihrerseits die Religion selbst nur auf dem Boden des staatlichen Gemeinlebens ihren höchsten Zweck, die Versöhnung Aller durch Alle in Gott, erreichen kann. Darum schliesst sich an die Philosophie des objectiven Geistes als letzte und höchste Wissenschaft des praktischen Geistes die Wissenschaft der Religion, als derjenigen Sphäre des praktischen Geistes, an, in welcher die Entzweiung des Ich, an deren Aufhebung der objective Prozess der Weltgeschichte ewig arbeitet, wirklich aufgehoben und die absolute Versöhnung, der Friede in Gott als einem Andern und Höheren, worin sich das Ich mitsammt dem ganzen sittlichen Universum findet und weiss, ewig realisirt ist.

Alle tieferen philosophischen Systeme haben desshalb mit Recht aus der Ethik, in jenem angedeuteten, concreten und wahrhaft antiken Sinne des Wortes, die Religionsphilosophie hervorgehen lassen. Zugleich bildet in der Triplicität der praktischen Philosophie die Idee der Religionsphilosophie den nothwendigen Schluss, die concrete Erfüllung und Affirmation der ganzen Philosophie, ihre letzte und zwar mit allen übrigen Genien der philosophischen Entwicklung bereicherte Gestalt. Und so ist, was die Theologie der Philosophie gegenüber immer mit Recht gefordert, nur nicht zu begründen verstanden hat, dass nämlich die Theologie die letzte und höchste Wissenschaft sei, hier durch die innere Nothwendigkeit der Sache fak-

Digitized by Google

tisch bewährt. Die Idee der Religionsphilosophie tritt als das Resultat der andern Theile der Philosophie hervor, nicht aber ist, wie es bei Hegel erscheint, diese Idee der nur noch nicht explicirte Begriff Gottes, der seinerseits sich vielmehr erst als das Resultat der Religionsphilosophie erweist, keineswegs aber dieser vorausgesetzt ist und ihrer ganzen Entwicklung zum Grunde gelegt bleibt.

§. 12.

Der concrete Begriff der speculativen Religionswissenschaft.

Indem die Idee der Religionswissenschaft als eine bestimmte Besonderung der philosophischen Idee überhaupt erkannt und derselben im encyclopädischen Totalorganismus der philosphischen Idee ihre bestimmte Stelle begründet wird, macht sich zur vollständigen, concreten Fassung ihres Begriffs noch das Moment der Einzelheit geltend; als ein Theil der Philosophie ist die philosophische Religionswissenschaft selbst wieder ein selbstständiges encyclopädisches Ganzes, ein in sich zu concreter Einheit sich zusammenschliessender Kreis von einzelnen Disciplinen, und zur Definition der speculativen Religionswissenschaft gehört mithin auch der Begriff der in die Selbstentfaltung der religiösen Idee nothwendig mit eingeschlossenen Wissenscaften, ihres Zusammenhangs und ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander und zur religiösen Idee selbst, als ihrer Einheit. Der vollständige, lebendig erfüllte, reale Begriff der speculativen Religionswissenschaft ist mithin der, dass sie die Erkenntniss und Darstellung der religiösen Idee im einheitlichen Totalorganismus ihrer einzelnen Momente sei. Die wissenschaftliche Form, die sich die Religionsphilosophie selbst gibt, ist der innere, durch ihre Idee selbst bestimmte einheitliche Zusammenhang ihrer Theile, die nicht empirisch neben einander aggregirt werden, sondern wesentlich System sind und einen organischen Kreis bilden.

Da die Religion als Philosophie der Religion aus dem ethischen Organismus der Weltgeschichte hervorgeht, so erscheint auch das geschichtliche Element der Religion als ein wesentliches, ideelles Moment der Religionswissenschaft. Sie erhebt sich aus der Philosophie der Geschichte, als aus ihrem lebensvollen Mutterschoosse, zu ihrer freien Idealität und speculativen Vollendung, während dagegen im encyclopädischen Organismus Hegel's strenggenommen die Sphäre der Religion von der Philosophie der Geschichte ausgeschlossen erscheint. Die Sache der speculativen

Digitized by Google

Religionswissenschaft ist aber nicht sowohl, das specifisch Geschichtliche in ihr schlechthin zu erhalten und es als Positives nur zu begreifen, — dann wäre sie nur eine historische, positive, eine blose Begriffswissenschaft, in welcher Gestalt sie allerdings in der Hegel'schen Schule bisher allein aufgetreten ist; — sondern als Idealwissenschaft hat sie das specifisch Geschichtliche, das Gegebne und Vorausgesetzte als ein Erscheinendes ebenso auch zugleich zu negiren, in seiner Unangemessenheit aufzuzeigen und durch diese dialektische Kritik dasselbe in flüssiger Form als ideelles Moment zur Idee aufgehen zu lassen und hier freilich im höchsten Sinne des Wortes ideell zu erhalten.

Da ferner die Religionsphilosophie, nach dem Bisherigen, innerhalb der Sphäre des praktischen Geistes ihre bestimmte encyclopädische Stellung erhalten hat, so ist ersichtlich, wie auch das Praktische ein integrirendes Moment in der Darstellung der religiösen Idee bilden muss, die ja nur auf dem objectiven Boden des staatlichen Organismus und innerhalb gegebner geschichtlicher Beziehungen und Verhältnisse wahrhaft sich realisiren und ihr Ziel erreichen kann. So bildet gerade das praktische Element die eigentliche individuelle Lebendigkeit der religiösen Idee, die immanente Dialektik ihres Sichdaseingebens im Ich selbst. Diese praktische Seite der Religionswissenschaft betrifft aber freilich, wie diess unten näher erörtert werden wird, nur die ideale, nicht die empirischgegebne Praxis in der bisherigen Weise der sogenannten praktischen Theologie. Die Schwierigkeit und Quälerei, welche es bisher immer noch verursacht hat, die einzelnen gegebnen Funktionen der kirchlichen Praxis zu einem einheitlichen Organismus zu vereinigen, hätte schon längst zu der Einsicht führen müssen, dass die praktischen Disciplinen sich als historisch vorausgesetzte nicht systematisch zum encyclopädischen Ganzen organisiren lassen, sondern dass sie ohne Rücksicht auf das Gegebne allein aus der religiösen Idee selbst, in ihrer praktischen Bestimmtheit, organisch sich entfalten und wissenschaftlich gestalten lassen.

B. *Die Erscheinung des Begriffs der speculativen Religionswissenschaft.*

§. 13.

Aufgabe, Zweck und Ziel derselben.

Indem sich die speculative Religionswissenschaft aus ihrer Idee, durch die innere Lebendigkeit derselben, mit Nothwendigkeit zur systematischen Einheit ihrer concreten Form entfaltet und selbst zu organischer Vollendung hervorbringt, ist diese ihre eigne Selbstverwirklichung vermittelt durch das bestimmte Subject, welches sich zur Bearbeitung der Wissenschaft entschliesst und entäussert, so dass die Idee der Wissenschaft durch dieses ihr subjectives Organ sich ihre bestimmte Gestalt gibt. Die Bestimmung der Religionswissen-

Digitized by Google

schaft erweist sich so zunächst von Seiten ihres Verhältnisses zum religionsphilosophischen Subject als ihr subjectiver Zweck. Dieser ist nun wiederum a) ein theoretischer, nämlich das wissenschafliche Bedürfniss des mit der Wissenschaft sich beschäftigenden Subjects; b) ein praktischen, sofern die Praxis der religiösen Idee auch als der höchste und letzte Zweck ihrer wissenschaftlichen Erkenntniss durch und für das Subject und dieses selbst ein Priester der Religion, im höchsten Sinne des Worts, ist; und c) ein ästhetischer Zweck, sofern die durch das Subject herausgearbeitete Gestalt der Wissenschaft als Kunstwerk für die Anschauung, als objectivirter Geist, für den Geist, erscheint, um durch diese objectiv hingestellte Gestalt der religiösen Idee in ihrer unmittelbaren Selbstoffenbarung Andere religiös zu erregen und die religiöse Idee in ihnen lebendig zu machen. Die Wissenschaft und ihre Idee erweist sich als eine Macht über das sie bearbeitende Individuum und als Product des Individuums ist sie dessen Kunstwerk, die Selbstobjectivirung seines eignen Ich, wie dasselbe im Dienste der Idee steht.

Hieraus ergibt sich von selbst die Aufgabe der Religionwissenschaft als ihr objectiver Zweck, dessen a) immanente Seite die ist, den Begriff der Wissenschaft oder ihre wissenschaftliche Form nach allen Seiten hin zu verwirklichen, also ihre eigne freie Selbstdarstellung; b) die transcendente Seite der Aufgabe der Religionswissenschaft ist darin enthalten, dass sie durch ihre eigne Selbstverwirklichung im Dienste der allgemeinen philosophischen Idee steht, deren Gebot sie erfüllt, zu deren Entfaltung sie beiträgt. Da aber diese philosophische Idee mit der concreten Idee der Menschheit oder des allgemeinen menschlichen Ich eins ist, so ist in letzter Beziehung c) die immanent-transcendente Aufgabe der Religionswissenschaft darin zu suchen, im Dienste der allgemeinen Interessen des Geistes der Menschheit an der Realisirung ihrer absoluten Bestimmung mitzuarbeiten.

Ebenso ist endlich der absolute Zweck der Religionsphilosophie, als die synthetische Einheit ihres subjectiven und objectiven Zweckes, ihr höchstes Ziel, ein dreifach bestimmtes, nämlich a) für das religionsphilosophische Subject ist die Bearbeitung der Religionswissenschaft wesentlich eine religiös-sittliche That, die Objec-

Digitized by Google

tivirung seines individuellen Pathos, sein Baustein am Tempel des Gottesreiches; b) für sich selbst ist die Religionsphilosophie so darzustellen, dass ihre erscheinende wissenschaftliche Form im encyclopädischen Organismus der philosophischen Idee ein lebendiges Glied bildet, welches sich ungezwungen zum Ganzen fügt; und endlich c) ist die universelle Bedeutung der speculativen Religionswissenschaft oder der religionsphilosophischen Idee die, dass dieselbe in der Anschauung der geschichtlichen Entwicklung des göttlichen Reiches ein bleibendes, ideell aufgehobenes Moment seines Werdens bildet.

Die Mission der Philosophie und ihrer speculativen Methode überhaupt ist in unsern Tagen, scheint es, so sehr verkannt oder so einseitig gewürdigt, dass es nicht überflüssig sein dürfte, zu ihrer Ehrenrettung, mit speciellem Bezug auf die Philosophie als Philosophie der Religion das Wort zu ergreifen. Man hat bisher die Bestimmung der Philosophie fast ausschliesslich nur darin gesetzt, dass sie einmal deductiv und genetisch und dann contemplativ und begreifend sei, dagegen ihre dritte und höhere Funktion, dass sie nämlich auch prophetisch, productiv, verjüngend auftreten soll, ganz übersehen. Von dieser wesentlich constitutiven Seite betrachtet ist, es die Aufgabe der Religionsphilosophie, nachdem sie das Wesen und Werden und die gegebne Wirklichkeit der Religion begriffen, nun auch eine neue Wirklichkeit ideell zu setzen, damit sich dann diese ideelle Anschauung auch in der äusseren Wirklichkeit eine betimmte Form des Daseins gebe, also die Idee der Religion aus der intelligibeln Anschauung heraustrete und Realität gewinne, die Geister ergreife, sich ihrer bemächtige, sich als göttliche Macht über dieselben erweise und die vorausgesetzte, gegebne Wirklichkeit verjünge.

Ohne Zweifel hat dies Schleiermacher geahnt und in seiner Weise ausgesprochen, wenn er die durch die theologische Wissenschaft vermittelte religiöse Praxis als den letzten Zweck der Theologie bestimmt. (Vgl. oben S. 24 f.) Hegel dagegen hat sich dahin ausgesprochen, es sei der Religionsphilosophie nicht darum zu thun, die Religion im Subject hervorzubringen und das individuelle Subject zu dieser Höhe zu erheben, wenn es nichts von Religion in sich habe oder haben wolle. Hiergegen steht aber zu bemerken, dass, wenn die Idee überhaupt Macht genug hat, sich in der Wirklichkeit durchzusetzen, auch die Erkenntniss der Idee der Religion die Tendenz haben muss, diese zur individuellen Lebendigkeit in der Wirklichkeit zu bringen. Es ist für den philosophischen Geist durchaus nicht gleichgültig, ob die wirkliche Welt fortwährend in der religiösen Vorstellung, auf dem Standpunkt der Unwahrheit stehen bleibe. Nach Hegels Standpunkt und Auffassungsweise der Religion kann freilich durch die Philosophie nicht wieder Religion in einem Subjecte erzeugt, sondern im Gegentheil die Religion nur aufgehoben werden, während es dagegen die Sache der Religion fortwährend bleiben soll, auf der Stufe der Vorstellung des Absoluten zu stehen. In der Gegenwart ist inzwischen die praktische Aufgabe der Religionsphilosophie zu einer Frage der Zeit geworden. Die

Digitized by Google

moderne Kritik hat jenen Satz Hegels als eine unbezweifelbare Thatsache ohne Weiteres hingenommen und auf diese Voraussetzung, dass der Standpunkt der Vorstellung schlechthin der Religion eigne, und dass über und ausser demselben kein höherer in der Religion möglich sei, die Religion als eine Illusion und Hallucination des menschlichen Bewusstseins dargestellt. Soll also die Religionsphilosophie gegen solches Beginnen sich gleichgültig verhalten und müssig zusehen, wie der Terrorismus der religiösen Emancipatoren bis zu dem Unsinn fortgeht, *die* Religion und *alle* Religion aus der Welt zu schaffen, einen radicalen Vernichtungskrieg gegen sie zu führen? Ist die Philosophie nicht auch eine praktische Macht und göttliche Kraft, und sie sollte sich gegen die Praxis des Lebens gleichgültig verhalten? Im Gegentheil ist es ihre heiligste Angelegenheit, die Religion in den Gemüthern wiederherzustellen; sie muss die Religion in ihrer Wahrheit retten aus den rohen Henkershänden derer, die aus guter oder übler Absicht, mit Bewusstsein oder unfreiwillig, als orthodoxe Theologen oder ideenlose Antitheologen, rastlos am Untergang der Religion arbeiten. Freilich kann die Philosophie die Religion als solche nicht hervorrufen, läge nicht ihr Lebenskeim ewig im Subject, wäre sie ein positives Eigenthum des Menschen als solchen. Diesen positiven Keim aber zu wecken und von der Asche, unter welcher er zeitweise untergegangen zu sein scheint, hervorzulocken, das gegen die Religion aus Unverstand sich sträubende Subject durch die Macht und Nothwendigkeit des Gedankens und der Erkenntniss zu zwingen, Religion zu haben — dies ist allerdings auch die Aufgabe der Philosophie, und wo die Religion in einer endlichen Erscheinungsform zu erstarren droht, die empirische Gestalt zur wahrhaften Idealität der Religion zu erheben, die Religiosität in ihrer ideellen Lebendigkeit im Subject hervorzubringen, dies gerade ist das hohe Ziel gewesen, welches der berühmte Redner über die Religion im Auge hatte. *In ihrer höchsten Bedeutung ist die Religionsphilosophie* keine bloss theoretische Wissenschaft, sondern *eine wesentlich praktische, eine schöpferische, constitutive* Macht der Zeit. Und der speculative Religionsphilosoph selbst ist Priester der Göttin.

§. 14.

Die Methode der speculativen Religionswissenschaft.

Kommt es bei der Selbstverwirklichung der Wissenschaft durch die Vermittlung des Subjects auf nichts anders an, als den besonderen und einzelnen Inhalt derselben zur innern Einheit organisch sich entfalten zu lassen und die Einheit der Idee im Zusammenhang ihrer Besonderungen und einzelnen Momente auch in der Form der Wissenschaft abbildlich auszuprägen; so kann der bei der Darstellung einzuschlagende Gang nur ein nothwendiger, durch die Sache selbst bestimmter, in dem einheitlichen Verhältniss der Idee und ihrer Momente selbst angedeuteter, ein genetisch-objectiver Gang sein.

Digitized by Google

Die Weise der Realisirung ihres Zwecks ist die Methode der Religionswissenschaft, die Form ihrer eigenen Selbstverwirklichung, die aus dem Stoffe sich herausarbeitende Erfüllung oder Hervorbringung ihres Begriffs, die eigne substantielle Vernunft des Gegenstandes selbst, welche durch ihr immanent sich fortbewegendes Prinzip sich zur Erscheinung drängt. Dies ist die wahrhaft speculative Methode, welche sich für das wissenschaftliche Subject durch Versenkung in die Substanz der Wissenschaft ergibt.

Der eine und höchste Zweck der Speculation ist kein anderer, als das Leben zum Bewusstsein des Ich zu erheben; die freie, durch die denkende Vernunft vollzogene Reproduction der realen Formen des Lebens ist ihre Aufgabe. Das Gesetz alles natürlichen und geistigen Lebens ist aber dieses, in sich Entwicklung zu sein; Dialectik ist die Form aller Lebendigkeit, und die Stufen dieser immanenten Vermittlung oder des algemeinen Entwicklungsgesetzes sind überall dieselben. Den Anfang bildet die Stufe des Ansichseins, welche die Bestimmungen des Seins, des Wesens und des Werdens in sich schliesst; die concrete Mitte oder das lebendige Hervortreten des Ansich, als ein durch den Prozess des Werdens vermitteltes, die Stufe des wirklichen Daseins, welche die Bestimmungen der unmittelbaren Existenz, des Fürsichwerdens und der wirklichen, freien Existenz in sich schliesst und wiederum zu einem höheren Ansich, einer vermittelten Unmittelbarkeit umschlägt, der Stufe der aufgehobenen Idealität, welche als die Seiten ihres Begriffs die Bestimmungen des Subjectiven, des Objectiven und der Einheit beider, der Idealität schlechthin, in sich schliesst und als die Spitze des Prozesses das Höchste und Letzte, die individuelle Lebendigkeit der Idee darstellt.

Handelt es sich bei der Methode zuerst darum, einen bestimmten Anfang zu gewinnen, so ergibt sich dieser in dem gegenwärtigen Falle durch eine doppelte Reflexion, einerseits auf die der Religionsphilosophie in der philosophischen Encyclopädie vorausgehenden Disciplin, deren Resultat jene ist, und andrerseits auf die Natur ihres Gegenstandes selbst. Beide Wege laufen in dem Punkte zusammen, welcher als der wirkliche Anfang der wirklichen Darstellung unseres Gegenstandes festgehalten werden muss. Auf dem ersten Wege ist die Reflexion folgende. Da die Religionswissenschaft als ein Theil der Philosophie an die Philosophie der Weltgeschichte, als der Sphäre des objectiven Geistes, sich unmittelbar anschliesst, so muss auch in dem Resultate dieser vorhergehenden Displin an sich schon die folgende im Keime gesetzt sein, der dann nur frei herauszusetzen ist. Als das Ziel des ethischen Organismus der Menschheit stellt sich aber das praktische

Postulat hin, die Versöhnung des in der Weltgeschichte sich manifestirenden Kampfs und Zwiespalts, als in einem Andern und Höheren und kraft dieses Höheren zu Stande kommende, zu realisiren. Diese Versöhnung, das Ziel der Weltgeschichte, ist die Religion, welche sich als Resultat und Postulat des objectiven Geistes zugleich als die immanente treibende Kraft der Weltgeschichte, als ihr eigner, ewig sich mit Nothwendigkeit ausführender Zweck erweist, so dass also alle Völker und Individuen, weil sie der Menschheit angehören und an ihrem Zwecke Theil haben, Religion haben. Die Religionsphilosophie stellt sich hiernach vor Allem die Aufgabe, den Standpunkt der Religion aus dem allgemeinen Wesen des Menschen selbst abzuleiten und zu begreifen; diese anthropologische Deduction wäre der Anfang unserer Wissenschaft.

Ebendahin kommen wir aber auch auf dem logischen Wege, durch eine Reflexion auf die Natur des Gegenstandes selbst. Der Anfang einer Wissenschaft hat nämlich für die Methode die bestimmte Bedeutung, im gegebnen Gegenstande wieder die einfachste und unbestimmteste Seite seiner Positivität zu sein. Der Gegenstand als gegebner, die Idee der Religion als daseiende zeigt sich selbst wieder als ein Gesetztes und Vermitteltes, als das Resultat eines Prozesses. Der wahrhafte Anfang wird also der Prozess des Zusichselbstkommenwollens der Idee, ihr rückwärtshin transscendenter Vermittlungsgang vor ihrem geschichtlichen Hervortreten in der Existenz, vor ihrem wirklichen historischen Aufgang sein. Denn ehe die Idee als daseiende in der Geschichte wirklich hervortritt, muss sie als solche erst geworden, muss erst zu sich selbst gekommen sein. Dieses ihr Werden aber stellt sich in dem Prozess der Momente des Seins und Wesens, der Erscheinung und ihrer realen Dialektik dar, als deren Resultat dann erst die Idee, als zusichselbstgekommene, wirklich in's Dasein tritt. Die Idee der Religion, in diesem ihrem wesentlich genetischen Prozess, auf der Stufe ihres Ansichseins, zu betrachten, diess ist der Inhalt des ersten Theils, der erst den concreten Inhalt des zweiten historisch erzeugt, während dieser seinerseits dann die organische Selbstvermittlung des substantiellen Inhalts der Idee darzustellen hat.

Bildete nun den Anfang der Wissenschaft, den Inhalt des ersten Theils das Werden der Idee der Religion in der Vergangenheit ihrer Vermittlung, so hat dieselbe ebenso aber auch eine Vemittlung ihrer selbst als daseiender mit ihrem Sein in der Zukunft, welche im Kreise des gegenwärtigen individuellen Lebens den realen Boden ihrer Verwirklichung hat Auch dieses unmittelbar praktische Moment, das zukünftige Dasein der Idee, welches in jedem folgenden Augenblicke zum gegenwärtigen umschlägt, bildet einen integrirenden Theil der wissenschaftlichen Erkenntniss der Idee, den Inhalt des dritten Theils. Dies wäre im Allgemeinen der nothwendige formelle Gang der Methode. Wurden früher die genetisch-deductive, die contemplativ-begreifende und die prophetisch-constitutive Formen als die wesentlichen Functionen der Speculation bezeichnet, so treten dieselben bei der Betrachtung und Erkenntniss des Gegenstandes zwar niemals jede für sich allein, isolirt von den andern auf, sondern wenn auch die eine vorwaltet, so nehmen doch zugleich die beiden andern einen ideell aufgehobnen Antheil an dem Geschäfte jener. Im Allgemeinen

Digitized by Google

lässt sich jedoch einem jeden der drei Haupttheile eine besondere speculative Function als wenigstens vorwaltend zugehörig bezeichnen, so dass die genetisch-deductive Form dem ersten Theile, die Methode des Begriffswissens dem zweiten und die constitutive Seite der Speculation dem dritten Theile vorzugsweise, ohne die übrigen auszuschliessen, entspricht.

§. 15.

Die Eintheilung der speculativen Religionswissenschaft.

Die Erkenntniss der nothwendigen, objectiven Methode der Wissenschaft enthält die Principien, welche bei der Eintheilung zum Grunde liegen müssen, sofern dieselbe nur als die reale Manifestation der Methode sich erweist, sowie sich weiterhin als die Probe *und* concrete Erfüllung beider die Ausführung darstellt. Nach der formellen, wesentlich trichotomischen Bestimmtheit ihres Begriffs ist die Eintheilung zunächst die allgemeine oder Haupteintheilung der ganzen Wissenschaft in ihre besonderen Glieder, deren jedes dann wiederum in einzelne Disciplinen sich gliedert, und diese endlich ordnen sich jede für sich wieder nach demselben nothwendigen, objectiv-genetischen Gang, der in den Einleitungen zu jeder einzelnen Disciplin jedesmal besonders dargelegt und in seiner Nothwendigkeit aufgezeigt werden wird. Als speculative Wissenschaft der Idee hat die Religionsphilosophie zum Prinzip der Eintheilung die Momente der Idee und gliedert sich nach den Entwicklungsmomenten ihres Gegenstandes in der Bestimmtheit seiner idealen Positivität selbst, also wesentlich genetisch, so dass dem präexistentiellen Werden und Ansichsein der Idee der erste Hauptheil, dem Fürsichsein und wirklichen geschichtlichen Dasein derselben der zweite Theil und endlich ihrem Anundfürsichsein oder dem Prozess ihres Sichaufhebens zur idealen Lebendigkeit der dritte Theil entspricht. Hiernach zerfällt die speculative Religionswissenschaft in folgende Haupttheile und besondere Disciplinen:

A. Die *Phänomenologie der religiösen Idee,* als die religionsphilosophische Propädeutik oder Grundwissenchaft, ist die genetische Deduction der Idee der Religion oder der absoluten Religion als solcher, und enthält

a) die religionsphilosophische Anthropologie;
b) die Phänomenologie des religiösen Geistes im engern Sinne und
c) die philosophische Religionsgeschichte.

Digitized by Google

B. Die *Ideologie des religiösen Geistes*, als das eigentliche Centrum der Religionswissenschaft, ist die objective Selbstentfaltung der Idee der Religion, die eigentliche Philosophie der absoluten Religion, und enthält als solche

a) die speculative Kirchen- und Dogmengeschichte;
b) die speculative Dogmatik und
c) die absolute Ethik.

C. Die *Pragmatologie der religiösen Idee*, als der Schluss und praktische Theil der Religionsphilosophie, ist die individuelle Selbstentfaltung und Realisirung der religiösen Idee im Elemente der Persönlichkeit, und enthält als solche

a) die Wissenschaft des absoluten Hohenpriesterthums der religiösen Idee;
b) die absolute Pädagogik der religiösen Idee und
c) die Dramatik des absoluten Cultus.

Da die Idee der Religion nur eine bestimmte Besonderung der allgemeinen Idee des Ich oder der Menschheit selbst ist, so wird die Idee der Menschheit nach ihrer religiösen Seite oder die Idee des religiösen Ich zunächst in ihrem Ansichsein, d. i. in ihrer noch nicht zur daseienden Idee herausgeborenen, also vorchristlichen Entwicklung, der Mensch als Adam, als die Weissagung auf die künftige Verwirklichung der Idee, den Inhalt des ersten Theils, der religionsphilosophischen Phänomenologie, ausmachen. Dann wird die Idee der Menschheit oder des religiösen Ich in ihrem wirklichen Dasein, d. i. die Entwicklung der in die Existenz herausgetretenen Idee der Menschheit, der andere Adam oder der erschienene Gottmensch, als welcher die Idee der Menschheit und der Religion, als der Einheit Gottes in der Menschheit, in sich aufgegangen wusste und diese Idee auch in der übrigen Menscheit zu verwirklichen begann, den Inhalt des zweiten Theils, der religionsphilosophischen Ideologie, bilden, in welchem die Religion innerhalb der Sphäre ihrer absoluten Vollendung betrachtet wird. Endlich wird die synthetische Einheit des Ansich- und des Daseins der Idee, der Prozess ihrer Aufhebung zu individuell-lebendiger Idealität, die Vermittlung der religiösen Idee zur absoluten Religiosität, der allgegenwärtige Gottmensch oder die Gottmenschheit, das Reich der Gottessöhne in seiner actuellen Gegenwart, den Inhalt des dritten, pragmatologischen Theils der Religionswissenschaft bilden.

Was die trichotomische Gliederung der drei Haupttheile in ihre besonderen Disciplinen angeht, so kann diese, nach dem Gesetze der speculativen Methode, ihr Prinzip ebenfalls nur von den genetischen Entwicklungsmomenten der Idee überhaupt, hier der besonderen Ideen, welche die Genien der besonderen Disciplinen sind, hernehmen. Die besondere Gliederung jedes Haupttheils in seine einzelne Disciplinen wird

Digitized by Google

darum ebenfalls wieder zunächst die unmittelbare, ansichseiende, dann die idelle, fürsichseiende und endlich die concrete Lebendigkeit der idealen Existenz in ihrer bestimmten Gestaltung zu betrachten haben.

A. Bei dem ersten, phänomenologischen Theile der Religionswissenshaft, als der propädeutischen Vorstufe der eigentlich substantiellen Dialektik und wirklichen Selbstvermittlung der religiösen Idee, stellt sich dieses Verhälltniss in folgender Gestalt dar:

I. Der Prozess des Werdens der Religion in der unmittelbaren Allgemeinheit und unbestimmten Lebendigkeit ihres Wesens, oder der religiöse Geist in seiner substantiellen Unmittelbarkeit und nothwendigen thatsächlichen Selbstvoraussetzung, bildet den Inhalt der religionsphilosophischen Anthropologie, welche als erstes Glied der religionsphilosophischen Grundwissenschaft sich eng an die Geschichtsphilosophie als ethische Anthropologie anschliesst und aus dem allgemeinen Wesen und Begriffe der Menschheit das Wesen der Religion deducirt.

II. Der Prozess des Werdens des religiösen Geistes der Menschheit zur absoluten Religion, als zur daseienden Idee der Religion, zeigt eine Stufenreihe von nothwendigen Formen auf, welche als die abstrakt-theoretischen Entwicklungsformen des im Wesen der Religion zur Idee derselben sich fortbewegenden menschlichen Geistes erscheinen und in dieser Gestalt Gegenstand der Phänomenologie des religiösen Geistes, im engeren Sinne des Wortes, sind.

III. Waren diese Formen des Zusichselbstkommens des religiösen Geistes nur der allgemeine, abstrakte Prozess der Entwicklung der religiösen Menschheit, so bildet nun der concrete, ethnographische Stufengang der religiösen Entwicklung der Menschheit bis zum wirklichen Aufgehen der Idee der Religion in der Erfüllung oder dem welthistorischen Wendepunkte der Zeiten, den Inhalt der philosophischen Religionsgeschichte.

B. In diesen drei propädeutischen Disciplinen der religionsphilosophischen Grundwissenschaft sind alle wesentliche Voraussetzungen der im Christenthum aufgegangenen Idee der Religion Gegenstand der Betrachtung geworden, und die Wissenschaft schreitet so zu ihrem zweiten Theile fort, welcher als der ideologische bezeichnet worden. Hier vollzieht sich die dialektische Gliederung in folgender Weise:

IV. Das wirkliche Dasein der christlichen Idee, sofern es wiederum, ihr unmittelbares Auftreten, ihre Hineinbildung in die Wirklichkeit ihre geschichtliche Entfaltung und ihr bewusstes Sichaufhebenwollen zur wirklichen Form der Idealität in sich fasst, bildet den Inhalt der speculativen Kirchen- und Dogmengeschichte, als der Philosophie der historischen Entwicklung der absoluten Religion, oder die objective Dialektik der daseienden Idee der Religion. Die Religionswissenschaft ist hier ideologische Begriffswissenschaft, begreifende Erkenntniss des gegebnen Christenthums, die sich im ersten Kapitel bei der Stiftung des Christenthums, an das Ende der alten Welt oder an das Resultat der religionsgeschichtlichen Entwicklung der vorchristlichen Menschheit unmittelbar anschliesst.

Digitized by Google

V. Von da wird der Uebergang zur fürsichseienden, rein ideellen Dialektik der aus ihrer objectiv-historischen Erscheinungsform zur reinen Form der Idealität herausgestellten Idee der Religion oder des Christenthums in seiner absoluten Wahrheit gemacht; und diese ideelle Wirklichkeit der Idee der Religion in ihrem theoretischen Zusammenhange darzustellen, ist Sache der speculativen Dogmatik, als der eigentlichen Philosophie der absoluten Religion.

VI. Sofern das in der Glaubenslehre enthaltene ethische Element, die praktische Seite der christlichen Idee, zum ideellen Fürsichsein organisch entfaltet und als System der absoluten Praxis der religiösen Idee hingestellt wird, ist diess die dritte ideologische Disciplin der Religionswissenschaft, die absolute Ethik.

C. Aus dieser Disciplin macht sich der Uebergang in die reale Praxis der religiösen Idee von selbst, sofern die wahre wissenschaftliche Erkenntniss der ethischen Bedeutung der religiösen Idee nothwendig zugleich den Trieb in sich schliesst, der Idee auch reale Existenz in der äusseren Wirklichkeit zu geben, sie zur That und lebendigen Wahrheit zu machen. War darum im vorhergehenden, ideologischen Theil der Religionswissenschaft die Idee der Religion rein als theoretische Idee das Object der speculativen Betrachtung, so ist nunmehr im dritten Theile, welcher der früher sogenannten praktischen Theologie entspricht, nämlich in der Pragmatologie der religiösen Idee, der pragmatologische Prozess ihrer Realisirung, der Organismus ihrer objectiven Selbstthat, der Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniss. Tritt hier der Inhalt noch wesentlich als Ideal auf, im Vergleich zur gegebnen Wirklichkeit als Postulat, so erhebt sich damit die Speculation zu ihrer höchsten Bestimmung, wesentlich constituive, Dasein setzende und die Wirklichkeit verjüngende Macht zu sein. In dem Prozesse des Strebens der religiösen Idee, sich als ihre eigne That zu haben, sich selbst objective Wirklichkeit zu geben, aus ihrem blos theoretischen, rein ideellen Fürsichsein in die Sphäre der Lebendigkeit überzugehen und wieder zur frei vermittelten Unmittelbarkeit umzuschlagen, in diesem Prozesse, dessen Betrachtung das Interesse dieses dritten Theils der Religionswissenschaft bildet, sind wieder die Momente der Unmittelbarkeit oder die subjective Seite, des Fürsichwerdens oder die objective Seite und die concrete Totalität der subjectiven und objectiven Seite als der Inhalt drei besonderer Disciplinen zu betrachten, nämlich:

VII. Der aus der wissenschaftlichen Erkenntniss der religiösen Idee unmittelbar resultirende Prozess der religiösen Pragmatik ist zunächst Thätigkeit des wissenschaftlich-religiösen Subjects, als des Priesters und Mittlers der religiösen Idee, und diese Seite macht den Inhalt der Wissenschaft des absoluten Hohenpriesterthums der religiösen Idee aus.

VIII. Der fürsichwerdende Prozess der praktisch-religiösen Idee, die Dialektik der objectiven Selbstdarstellung des einzelnen Individuums zur religiös-sittlichen Persönlichkeit, der absolute Erlösungsprozess bildet den Inhalt der absoluten Pädagogik der religiösen Idee.

IX. Endlich der dramatische Wechselprozess der religiösen Idee in ihrer pragmatischen Selbstdarstellug im Elemente der Gesellschaft bildet

Digitized by Google

den Inhalt der Wissenschaft des absoluten Cultus oder die Dramatik des absoluten Cultus. —

Die zur Bezeichnung der drei Haupttheile gebrauchten Ausdrücke: Phänomenologie, Ideologie und Pragmatologie haben im philosophischen Sprachgebrauch längst das Bürgerrecht erhalten, und so würde es kaum einer Rechtfertigung bedürfen, dass sie auch in der Sphäre der Religionsphilosophie zur Anwendung gekommen sind, wenn sie nicht in einem vom gewöhnlichen Sprachgebrauch etwas abweichenden Sinne hier eingeführt wären. Was zunächst die Bezeichnung Phänomenologie angeht, so ist derselben, als sogenannter Ercheinungslehre oder der Lehre von den Erscheinungen im Dasein, Denken und Wollen, schon früher in der philosophischen Encyclopädie eine bestimmte Stelle am Anfang zugewiesen worden, mit dem Unterschiede freilich, dass man sie in diesem Falle nicht als eigentlich zur Philosophie gehörige, sondern nur auf dieselbe vorbereitende Wissenschaft betrachtet und nur so äusserlich an den encyclopädischen Kreis der Philosophie angereiht hat, während sie in dem hier aufgestellten religionsphilosophischen Organismus eine wesentliche und nothwendige Stelle einnimmt. Als eine propädeutische Wissenschaft ist die Phänomenologie auch von Hegel dem eigentlichen Systeme der Philosophie vorangeschickt worden, und zwar in dem Sinne, dass sie eine ideale Geschichte des Bewusstseins in seiner stufenmässigen Fortbildung von seiner empirischen Gestalt an bis zu der Stufe seiner Idealität darstellen soll. In diesem, von Hegel eingeführten Sinne des Wortes nun wird der Ausdruck auch im vorliegenden Falle in Anspruch genommen und die Phänomenologie der religiösen Idee als Geschichte der Selbstvermittlung, des Selbstwerdens der religiösen Idee betrachtet, so dass die Gestalten des empirischgeschichtlichen Bewusstseins bis zu dem Punkte, wo die Erscheinung des religiösen Geistes seinem Wesen sich adäquat gesetzt und Idee geworden ist, als relativ unwahre Stufen, die den Schein und das Unwesentliche enthalten, aufgezeigt werden. — Das Bedürfniss einer am Anfang des Organismus der theologischen Wissenschaften stehenden Phänomenologie hat auch Rosenkranz gefühlt und in der zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie (1845) den beiden Theilen seiner speculativen Theologie, der Dogmatik und Ethik, eine von ihm sogenannte theogonische Phänomenologie vorangeschickt, als deren Aufgabe er diess bezeichnet, den Begriff der Religion abzuleiten, ehe derselbe nach seiner specifischen Bestimmtheit in der Dogmatik zu entwickeln wäre, oder das Princip und Resultat des religiösen Bewusstseins aufzuzeigen. In diesem von Rosenkranz adoptirten Sinne, als einer Deduction des Princips und Begriffs der Religion, erscheint in der obengegebnen Gliederung als erste phänomenologische Disciplin die religiöse Anthropologie; als eigentliche Phänomenologie des religiösen Geistes tritt die zweite Disciplin in dem durch Hegel eingeführten Sinne ein, und dass endlich auch die philosophische Religionsgeschichte unter den allgemeinen Gesichtspunkte der Phänomenologie tritt, ist ebenfalls nicht ohne Vorgang geschehen. Man hat nämlich, und wohl nicht mit Unrecht, die objective welthistorisehe Stufenverwirklichung des religiösen Geistes bis zum wirklichen Auftreten der absoluten Idee der Religion, also die vorchristliche Entwicklung, überhaupt Phänomenologie des religiösen Geistes genannt und

Digitized by Google

Phänomenologie mit Mythologie identisch gesetzt. Vgl. Hallische Jahrbücher 1838. II. N. 252 f. S. 2015—2020. Obgleich nun freilich auch in der christlichen Entwicklung noch Phänomenologie oder Mythologie in diesem Sinne sich findet, so ist doch der wesentliche und wichtige Unterschied der, dass das Phänomenologische und Mythologische im Princip des Christenthums aufgehoben ist, so dass nur die endliche und mangelhafte Entwicklung des Princips das mythologische Element noch hereingebracht hat, während das Christenthum selbst, als die Idee der Religion schlechthin oder als absolute Religion das Resultat und die Aufhebung alles Mythologischen ist.

Was den Sinn betrifft, in welchem das Wort Ideologie zur Bezeichnung des zweiten Haupttheils der Religionswissenschaft gebraucht worden, so kann es um so weniger scheinen, als ob diesem Ausdrucke, der bisher in dem Sinne von Ideenlehre gebräuchlich war, durch die engere Fassung als Lehre von der Idee eine Gewalt angethan würde, als es ohnehin auch hier nicht das Erstemal in der Wissenschaft ist, dass die Stellung des speculativen Gedankens auf einer bestimmten Entwicklungsstufe in der Geschichte als eine ideologische bezeichnet wird. So wäre hier unter der Ideologie der Religion diejenige Stufe ihrer Wissenschaft zu verstehen, auf welcher die Idee der Religion wirklich geworden, der religiöse Geist zu sich selbst gekommen ist und als Idee, als die absolute Gestalt der Religion, auftritt, so dass also unsere Ideologie dem dritten Theile der Hegel'schen Religionsphilosophie, der Wissenschaft von der absoluten Religion, als des realisirten Begriffs der Religion entspricht.

Der Ausdruck Pragmatologie, zur Bezeichnung einer besonderen Disciplin in der Philosophie des Geistes und zwar derjenigen Sphäre, in welcher der Geist in seiner freien Selbstdarstellung oder objectiven Selbstbestimmung, in seinem freien Thun auftritt, ist schon lange her im Gebrauch. Jede einzelne Disciplin der Philosophie hatte früherhin ihren pragmatischen Theil, ihre Pragmatik, so dass man von einer logischen, einer ästhetischen, ethischen, politischen Pragmatik, in dem Sinne der wirklichen Realisirung der logischen, ästhetischen u. s. w. Principien in der Form des menschlichen Daseins, sprach. Diesem Gebrauche ganz analog wird hier unter religiöser Pragmatik die Realisirung der religiösen Idee im wirklichen Dasein, und unter Pragmatologie der religiösen Idee die Wissenschaft dieser Realisirung verstanden. Ohnedies hat bereits Rosenkranz (Encycl S. 339 u. 343 ff.) in der praktischen Theologie, als allgemeine Theorie der kirchlichen Praxis eine kirchliche Pragmatik angenommen und darunter den Realisations- und Assimilisationsprozess der absoluten Religion in der Gemeinde verstanden.

C. *Die Wahrheit des Begriffs der speculativen Religionswissenschaft.*

§. 16.

Die Idee der Religionswissenschaft.

Fassen wir nun die Momente der ganzen bisherigen Entwicklung, den Begriff der Religionswissenschaft und seine formelle Manife-

Digitized by Google

station, zur concret-erfüllten Form geistiger Totalität zusammen, so stellt sich die Idee der speculativen Religionswissenschaft als der wissenschaftliche Ausdruck der auf die allgemeine philosophische Idee bezogenen Einheit ihres Inhalts und ihrer wissenschaftlichen Form heraus. Die Idee der Religionswissenschaft bestimmt sich so, dass sie die denkende Erkenntniss des religiösen Ich im organischen Prozesse seines unmittelbaren Ansichseins, seines ideellen Fürsichseins und seiner durch freie That vermittelten praktischen Lebendigkeit oder kürzer die denkende Erkenntniss des religiösen Ich im dialectischen Prozesse seiner freien Selbstverwirklichung ist.

Allein in dieser Gestalt ist die Religionswissenschaft speculative oder wahrhaft philosophische Wissenschaft und theilt als solche mit der Philosophie überhaupt die Würde, keine blos historische oder Begriffswissenschaft, überhaupt keine positive Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern vielmehr als auf dem Standpunkt der Idee stehend nothwendig Idealwissenschaft zu sein. Ihre Bestimmung ist somit, die Methode des genetischen Begriffswissens mit der höheren, constitutiv-productiven Funktion wesentlich zu vereinigen. Recht zu seiner Zeit sind desshalb die Worte Wirth's gesprochen (in seiner speculativen Idee Gottes, Vorrede p. III f. u. XI. f.), welche die Ueberzeugung von der constitutiven Bestimmung der Philosophie überhaupt und der Religionsphilosophie im Besonderen auf das Entschiedenste der bisherigen Gestalt der Philosophie gegenüber geltend gemacht. Die Prophetie ist der Anfang und das Ende der Philosophie. Und es ist wahr, was Hölderlin's heiliger Genius gesprochen, dass die Philosophie mehr ist, als nur die Erkenntniss des Vorhandenen und mehr, als blose Forderung eines unendlichen Postulates, sondern dass nur, wann das Ideal der strebenden Vernunft voranleuchtet, die Philosophie den Lorbeer des Siegs bricht. Sollte der Acker nicht gedeihen (ruft er begeistert aus) wo die alte Wahrheit wiederkehrt in neu lebendiger Jugend? Es werde von Grund aus anders! Aus der Wurzel der Menschheit sprosse die neue Welt! Eine neue Gottheit waltet über ihnen, eine neue Zukunft kläre vor ihnen sich auf. In der Werkstatt, in den Häusern, in den Tempeln, überall werd' es anders! Es wird nur Eine Schönheit sein, und Menschheit und Natur werden sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit! (Hyperion, I, 158 ff.)

Der

Organismus der religionsphilosophischen Wissenschaften.

ERSTER THEIL.

Die Phänomenologie der religiösen Idee,

oder

Propädeutik der speculativen Religionswissenschaft.

Der Mensch als Adam.

Digitized by Google

Erster Theil.

Die Phänomenologie der religiösen Idee,

oder

Propädeutik der speculativen Religionswissenschaft.

---

§. 17.

Der Gegenstand der Phänomenologie.

Womit der Anfang in der Wissenschaft zu machen sei, ist bei ihrer methodischen Darstellung die Hauptsache; ein wissenschaftlicher Anfang ist aber nur ein solcher, der nicht ausser, sondern innerhalb des wissenschaftlichen Organismus steht. Ein solcher kann nur der sein, dass der Gegenstand, dessen Betrachtung das Interesse bildet, vor unsern Augen sich erst macht und im Geiste producirt. Ist aber von Religion die Rede, so ist damit von vorn herein etwas bezeichnet, was den Menschen angeht und zwar ihn allein. Dass wir somit auf dem menschlichen Standpunkte stehen, ist schon unmittelbar durch die bestimmte Stellung der Religionsphilosophie im Organismus der philosophischen Idee festgestellt. Aus dem concreten Begriffe der Menschheit, wie derselbe das Resultat der Philosophie der Geschichte ist, hat die Religionsphilosophie auch unmittelbar ihren eignen bestimmten Standpunkt herzuleiten. Der Begriff der Menschheit und ihrer Entwicklung bildet den realen Boden und die objective Voraussetzung für die religionsphilosophische Grundwissenschaft. Die Menschheit, sofern sie Religion hat, also der religiöse Standpunkt der Menschheit und die Dialektik dieses Standpunkts als solchen, ist somit der Gegenstand der religionsphilosophischen Propädeutik. Der religiöse Standpunkt als solcher ist nämlich bestimmt zu unterscheiden von der Religion in ihrer Vol-

Digitized by Google

lendung oder der Stufe der Idee, mit deren Dasein jener propädeutisch-phänomenologische Standpunkt sein Ende, weil seine Erfüllung erreicht hat.

Dem **Umfange** nach gehört also zur phänomenologischen Propädeutik nur die Betrachtung der Religion auf dem Standpunkt ihres Anfangs, ihres noch unmittelbaren Daseins und ihres Zusichselbstkommens, als die Vorstufe der eigentlichen substantiellen Selbstvermittellung der religiösen Idee. Ihr allgemeiner Inhalt ist nur der religiöse Geist, sofern er als die Weissagung auf die wahrhafte Verwirklichung der religiösen Idee in der Menscheit erscheint, also die nach ihren besonderen Seiten und Momenten sich auseinander legende Dialektik des Werdens der Religion im menschlichen Geiste, seines Bewusstwerdens über seinen eignen religiösen Inhalt und der Stufenentwicklung der Religion in bestimmten volksthümlichen Gestalten. Die Menschheit als Adam, als der erst zu sich selbst, d. i. zur Erfassung seiner selbst in seiner Wahrheit, zur Verwirklichung der Menschheitsidee hinstrebende Mensch, ist der Gegenstand der phänomenologischen Propädeutik der Religionsphilosophie, die sich zur concreten Mitte der letzteren, zur Wissenschaft der absoluten Religion oder zur religionsphilosophischen Ideologie, wie das Werden zum Gewordensein, die Bewegung des Zwecks zu seiner Erfüllung, der Selbstverwirklichungsprozess zur wirklichen Gestalt der religionsphilosophischen Ideologie verhält, welche letztere das Resultat der dialektischen Entfaltung der phänomenologischen Propädeutik ist.

Die Bedeutung der Phänomenologie für die Religionswissenschaft hat **Rosenkranz** geahnt, indem er ihr die richtige Aufgabe zuwies, den Begriff der Religion abzuleiten. Aber die Identificirung des Religions- und Gottesbegriffs ist Schuld, dass die von ihm so bezeichnete Disciplin, statt Phänomenologie des religiösen Geistes zu sein, vielmehr zur Carrikatur einer Phänomenologie Gottes, zur theogonischen Phänomenologie wird. Dies ist ganz derselbe Standpunkt und falsche Anfang, den auch Hegel genommen, nämlich der Anfang von Gott oder der absolute Standpunkt, den Hegel so begründete, dass das Erste im Begriffe der Religion selbst wieder das rein Allgemeine oder das Absolute sei. Aber eben den Begriff der Religion, in welchem nach Hegel das Erste das Absolute sein soll, haben wir ja im Anfang noch gar nicht, sondern nur das Sein und unbestimmte Dasein der Religion ist uns gewiss. Wir stehen also von vorn herein auf menschlicher Basis, auf anthropologischem Standpunkt, innerhalb des praktischen Ich, des objectiven Geistes, während bei Hegel der religiöse Standpunkt erst als das Zweite und schon als die Stufe der Ent-

Digitized by Google

zweiung auftritt, der religiöse Standpunkt selbst überhaupt in die Sphäre der Differenz Gottes, der Entzweiung des Endlichen und Unendlichen, gesetzt wird.

Als Propädeutik der Religionswissenschaft ist die Phänomenologie, wie sie hier an dem Anfang der religionsphilosophischen Encyclopädie zu stehen kommt, keineswegs den übrigen Theilen der Wissenschaft so lose und äusserlich vorangestellt, wie man etwa früherhin der eigentlichen Philosophie die Anthropologie, Naturlehre u. s. w. als sog. phänomenologische oder vorbereitende Wissenschaften voranschicken und von diesem Vorhofe aus erst in das Heiligthum der eigentlichen und strengen philosophischen Disciplinen vorzuschreiten pflegte. Ebenso wenig hat die phänomenologische Propädeutik der Religionswissenschaft die Bedeutung, die gewöhnlich sog. isagogischen oder Hülfswissenschaften in sich zusammenzufassen, welche man gewöhnlich vom Standpunkte der theologischen Encyclopädie als diejenigen, theils empirischen, theils philosophischen Disciplinen zu betrachten pflegte, zu denen die Theologie in genauerer Beziehung stehe, aus welchen sie Lehrsätze aufnehme oder welche, wie z. B. Logik, Psychologie, Philologie, Geschichte u. a., als Uebungs- und Bildungsmittel für das die Wissenschaft behandelnde Subject und als Bedingungen der wissenschaftlichen Behandlung der Theologie erscheinen. Dergleichen einleitende Wissenschaften, wie die Philologie und Universalgeschichte sind, gehören überhaupt nicht in die Religionswissenschaft, während dagegen die Religionsgeschichte, die bisher blos als solche propädeutische Wissenschaft der historischen Theologie galt, eine bestimmte Stelle im encyclopädischen Kreis der Religionswissenschaft einnimmt. Dagegen hat man bisher in den sog. Prolegomenen zur Dogmatik dasjenige, was hier in die Phänomenologie organisch zusammengeschlossen erscheint, in bunter Weise durcheinander behandelt und daselbst anthropologische, philosophische, religionsgeschichtliche und dergl. Fragen abgehandelt. Eine solche banausische, unmethodische Weise ist aber so sehr als antiquirt zu betrachten, dass sie kaum noch erwähnt zu werden verdient. Was hier als Phänomenologie am Eingang auftritt, bildet selbst schon einen nothwendigen, intregirenden Theil der Wissenschaft und steht mit den übrigen Theilen im engsten Zusammenhang, wie dies die Ausführung selbst zur Genüge zu beweisen im Stande ist. Sobald die Wissenschaft ihre Bestimmung erkannt hat, System zu sein, kann überhaupt von dergleichen Prolegomenen, propädeutischen Vorkenntnisslehren und isagogischen Disciplinen keine Rede sein, sondern was zum Gegenstande in bestimmte Beziehung tritt, hat sich im Zusammenhange seiner wissenschaftlichen Entfaltung selbst als ein berechtigtes Moment seine bestimmte Stelle zu erringen.

§. 18.

Der Begriff der Phänomenologie.

Ist hiernach im Allgemeinen die Phänomenologie der religiösen Idee, als Propädeutik der speculativen Religionswissenschaft, die wissenschaftliche Erkenntniss der Erscheinung des religiösen Geistes,

Digitized by Google

so begründet ihr Verhältniss zu den übrigen Theilen der Religionsphilosophie ihren näheren, bestimmten Begriff. Eine speculative Betrachtung der religiösen Idee bietet aber drei Seiten dar, das Ansich derselben oder ihre Genesis, das wirkliche Dasein der Idee oder ihre objective Selbstentfaltung und endlich ihre objectiv-subjective, an und für sich seiende Wirklichkeit, ihre freie Realisirung im Subject, ihre eigne reale Selbstvermittlung zu individueller Lebendigkeit. Während die beiden letzten Seiten dem zweiten und dritten Theile der Religionsphilosophie, der Ideologie und Pragmatologie der religiösen Idee zufallen, hat es die Phänomenologie mit der ersten Seite, der Genesis oder dem Ansich der religiösen Idee, ihren nothwendigen präexistentiellen Voraussetzungen zu thun. Macht nun eben dieses den bestimmten Inhalt der Erscheinung des religiösen Geistes, die Bestimmtheit desselben als erscheinenden aus, so erfüllt sich der Begriff der Phänomenologie zur concreten Definition darin, dass dieselbe die objective genetische Deduction der religiösen Idee ist oder genauer als die speculative Erkenntniss der objectiven, subjectiven und objectiv-subjectiven Genesis der religiösen Idee d. i. der Religion als absoluter sich erweist. Werden diese Momente des Begriffs in ihre Totalität zusammengefasst und auf die höhere Einheit der Idee der Religionswissenschaft selbst bezogen, so stellt sich als die Idee der religionsphilosophischen Phänomenologie die Enddefinition heraus, dass sie die wissenschaftliche Erkenntniss der religiösen Idee nach der Seite ihrer nothwendigen Selbtvoraussetzung oder im Prozesse ihres Zusichselbstkommens ist.

Die genetische Deduction der religiösen Idee hat drei besondere Seiten, eine objective, subjective und objectiv-subjective. Die objective Seite der Deduction der religiösen Idee ist die Ableitung der Religion an sich oder ihres allgemeinen Wesens aus ihrem objectiven Lebensboden, ihrer anthropologischen Wurzel, aus dem Wesen des Ich; die subjective Seite der Deduction der religiösen Idee ist die auf die Seite des religiösen Subjects fallende bestimmte Weise ihres Fortgangs, die sich verändernde Form des religiösen Geistes, seine Entwicklung als eine Entwicklung des Ich; die Vereinigung beider Seiten endlich, die objectiv-subjective Seite der Deduction der religiösen Idee ist die bestimmte Erscheinung und concrete Entfaltung des religiösen Geistes in der Geschichte, die volksthümlichen Bestimmtheiten der Religion in ihrer weltgeschichtlichen Stufenentwicklung. In ihrem einfachen Wesen und noch unbestimmten Dasein im Menschen ist die Religion erst an sich. Dieses noch unmittelbare, ungeschichtliche Sein der Religion entäussert sich zum Werden, strebt für sich zu sein,

Digitized by Google

und in diesem Streben tritt vermittelnd die Thätigkeit des Subjects ein, welches in seinem Bewusstwerden über seinen religiösen Inhalt einen Stufengang der Entwicklung durchmacht, der das im Subject sich vollziehende Werden des Wesens durch seine Reflexion in ihm selbst und damit den Prozess des Werdens der Idee darstellt. Das allgemeine Wesen der Religion erweist sich als den Grund ihrer bestimmten Existenz in der Entwicklung des Geistes. In der Geschichte, als der Einheit des Wesens und der Erscheinung, tritt niemals die reine, ungetrübte Offenbarung des Wesens hervor, sondern dasselbe nur in mangelhafter, mit dem Schein, dem Unwesentlichen und Accidentellen vielfach behafteten Gestalt. In dieser Erscheinung ist aber nichts desto weniger die Wirklichkeit der Religion gegenwärtig, ihr Wesen als in die Erscheinung getretenes und in dieser als auseinandergelegte Zerstreuung ihrer Momente. Die einzelnen concreten Gestalten, in welchen das sich entwickelnde Wesen der Religion unter den gegebnen physischen und ethnographischen Bedingungen zu bestimmten Besonderungen und religiösen Individualitäten darstellt, sind wirkliche Religionsformen, Stufenformen und Entwicklungsknoten des zur Einheit des Wesens und der Erscheinung oder zur Idee sich hinauftreibenden religiösen Geistes. Der subjectiv-objective Vermittlungsprozess des Werdens der religiösen Idee, die concrete Einheit und Totalität des weltgeschichtlichen Werdens der absoluten Religion ist die Religionsgeschichte in ihrer freien Reproduction durch die speculative Vernunft. Aus dieser ganzen Deduction nun resultirt die Religion erst in ihrer Wahrheit, als absolute, als das durch die Vermittlung der historischen Entwicklung oder die Dialektik der Erscheinung zur Form der Idealität erhobene Wesen, als die wahrhafte Identität ihres Wesens und ihrer Existenz.

Man hat die von Conradi in der Schrift: Selbstbewusstsein und Offenbarung (1831) vom Hegel'schen Standpunkt aus unternommene Entwicklung des religiösen Bewusstseins als eine Phänomenologie des religiösen Bewusstseins bezeichnet. Das Resultat der zum Zwecke einer Vermittlung des scheinbaren Gegensatzes zwischen Selbstbewusstsein und Offenbarung unternommenen Darstellung Conradi's soll der wirkliche Begriff der Religion sein (womit auch unsere Definition übereinstimmt) und die Wissenschaft der Religion als solche, als Wissenschaft des gewordenen Begriffs, als Theologie und näher Dogmatik soll da anheben, wo jene Darstellung ende, die somit die Wissenschaft des werdenden Begriffs der Religion sei. Stellt jedoch Conradi diese Wissenschaft als eine Propädeutik der Religionswissenschaft vor und ausser die eigentliche Religionswissenschaft, die nur den aus jener phänamenologischen Darstellung resultirenden Begriff aufzunehmen habe, so kann dieses Verfahren um so weniger gebilligt und als ein wissenschaftliches bezeichnet werden, als ja doch, wie von Conradi selbst anerkannt wird, der Begriff, um den es sich hier handelt, kein formeller, sondern ein realer, der begriffene Inhalt selbst ist. Wie kann aber dieser, auch in seinem Werden, anders als in die Wissenschaft der Religion selbst gehören, da doch die Wissenschaft die Entfaltung ihres eignen Begriffs ist? — Selbstbewusstsein und Offenbarung sind, nach Conradi, wesentlich eins und in ihrer Entwicklung nur verschiedene Seiten und Momente eines und desselben Wesens.

Digitized by Google

Das zur Offenbarung an sich entäusserte Selbstbewusstsein oder das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit (Stand der Unschuld) durchläuft aber auf dem Wege, sich zu besinnen, in der Offenbarung seiner selbst inne zu werden und für sich zu werden oder zu sich selbst zu kommen, verschiedene Stufen, welche als so viele Gestalten des Selbstbewusstseins wesentliche Lebensformen, Formen der Offenbarung, Religionsformen sind. Als solche treten bei Conradi nur drei als welthistorische Gestalten auf: die Lichtreligion, der Thierdienst und der Heroendienst oder die hellenische Religionsform. Durch diesen Vermittlungsgang geht das Selbstbewusstsein am Ende wieder in den Anfang zurück und wieder in die Allgemeinheit und zwar als vermittelte über, findet sich in der Offenbarung wieder, erkennt sich als seine Selbstoffenbarung, als das eigne Selbst des Selbstbewusstseins. So bereichert durch alle vorhergegangenen Gestalten und Entwicklungsstufen der Offenbarung ist das Selbstbewusstsein im Christenthum zu sich selbst, zur vollen Wahrheit und Wirklichkeit, zur freien Einheit von Selbstbewusstsein und Offenbarung zurückgekehrt, diese Formen sind in ihm als Momente zur vermittelten Einheit und Totalität des Begriffs zusammengefasst und stellen sich sofort in der Entwicklung des christlichen Prinzips als solche dar. — Diese Gestalt, in welcher der phänomenologische Begriff des religiösen Geistes bei Conradi erscheint, ist für den wissenschaftlichen Begriff einer Phänomenologie des Religionsbegriffs einestheils zu eng, anderntheils zu weit. Zu eng ist er, sofern von Conradi die objective Seite der Deduction des Religionsbegriffs, worin die Bedeutung der religiösen Anthropologie liegt, nur sehr unbestimmt angedeutet worden ist (S. 6 — 8); zu weit, sofern von Conradi in den Kreis dieser Phänomenologie auch noch die Entwicklung des im Christenthume zu sich selbst gekommenen Selbstbewusstseins selbst mit hereingezogen wird, was doch nicht mehr in die Propädeutik der Religionswissenschaft als die Wissenschaft des erst werdenden Begriffs der Religion gehört. Vgl. Conradi a. a. O. S. 111 — 412 mit Noack's Mythologie und Offenberung. II. Bd. S. 38—98. Ebenso sind bei Conradi die besonderen Momente des eigentlichen religiösen Geistes in seiner vorchristlichen oder phänomenologischen Entwicklung zu seinem Begriffe hin bei Weitem zu kurz gekommen und ausserdem die besonderen Seiten des religiösen Geistes als solchen nicht bestimmt von einander unterschieden worden, so dass der Conradi'sche Begriff der Phänomenologie des religiösen Bewusstseins keineswegs dem vollständigen besondern und einzelnen Inhalt dieser Disciplin entspricht.

§. 19.

Die Eintheilung der Phänomenologie.

Aus dem Begriffe der Phänomenologie der religiösen Idee ergibt sich von selbst mit innerer Nothwendigkeit die Gliederung ihres Stoffes, ihre Eintheilung. Die religionsphilosophische Phänomenologie hat zu betrachten:

a) den religiösen Geist in seiner substantiellen Unmittelbarkeit

Digitized by Google

und thatsächlichen Selbstvoraussetzung — die religiöse Anthropologie;

b) das Wesen der Religion, wie es in der erscheinenden Wirklichkeit des sich entwickelnden religiösen Geistes sich darstellt, den dialectischen Prozess ihrer Erscheinung als solcher in der Entwicklung des Geistes der Menschheit überhaupt — die eigentliche Phänomenologie des religiösen Geistes, im engern Sinne des Worts; und endlich

c) den religiösen Geist im bestimmten, ethnographischen Stufengange der religiösen Entwicklung der Menschheit, in der concreten Totalität des weltgeschichtlichen Werdens der absoluten Religion — die speculative Religionsgeschichte.

Näher betrachtet hat es die religiöse Anthropologie, als die erste der phänomenologischen Disciplinen, damit zu thun, in der Erscheinung der Religion im menschlichen Geiste üderhaupt das allgemeine Wesen derselben anzuschauen, ihren ewig-immanenten Ursprung im Menschen, das Werden derselben in ihrer noch unmittelbaren Allgemeinheit und unbestimmten Lebendigkeit aufzufassen, die unmittelbare, ansichseiende Manifestation ihres Wesens im Menschengeist als solchem, noch ohne Rücksicht auf seine besondere, ethnographische und weltgeschichtliche Bestimmtheit, in seinem Urzustande, als gewissermassen das Wesen der Religion als Urreligion zu betrachten. In der historischen Erscheinung und Entwicklung des religiösen Geistes der Menschheit die relative, stufenmässige Wahrheit der Formen aufzuzeigen, sowohl in ihrer subjectiv-theoretischen Bestimmtheit (als Bewusstsein), als auch nach ihrer objectiv-realen Seite (Cultusformen) und endlich in ihrer subjectiv-objectiven oder concreten Bestimmtheit (der Persönlichkeit als Totalität des Geistes), dies ist dann die Aufgabe der eigentlichen Phänomenologie des religiösen Geistes, in der engern Bedeutung des Wortes, und endlich die speculative Religionsgeschichte hat die Aufgabe, in der historischen Erscheinung der zu concreten, volksthümlichen Totalitäten bestimmten Religionen, wie sie in der Geschichte auftreten, die eigenthümliche Individualität und den specifischen Kern, den Genius oder Ferver, aufzuzeigen, die bestimmten historischen Religionen aus dem Geiste zu reproduciren.

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Die religiöse Anthropologie.

§. 20.

Der Gegenstand der religiösen Anthropologie.

Die Thatsache, von welcher die Religionsphilosophie in ihrer Anfangs- und Grundwissenschaft, als religiöse Anthropologie, ausgeht, ist die Thatsache, dass die Religion existirt und dass der Mensch Religion hat, dass also die Religion für den Menschen ist. Mit diesem ihrem algemeinsten und unbestimmtesten Sein, als einem Sein im und für den Menschen, hat die Betrachtung nothwendig zu beginnen, um von da aus zu dem Grundbegriffe der Religion zu gelangen. Ist nun damit, dass das anthropologische Gebiet als das Element des Seins der Religion festgehalten wird, der Grund der religionsphilosophischen Grundwissenschaft oder der ersten theologischen Disciplin gelegt, so bildet die anthropologische Deduction der Religion und ihres Begriffs den Inhalt derselben. Aus dem Wesen des Menschen oder des praktischen Ich überhaupt ist die Religion abzuleiten und somit das Wesen des Menschen selbst zu betrachten, um die Immanenz des religiösen Standpunktes aufzuzeigen. Liegt nun hiernach ihre Bedeutung im Allgemeinen darin, zu zeigen, wie im Wesen des Menschen das ewige Wesen der Religion begründet ist, wie im tiefen Mutterschoosse der Menschheit das heilige Wesen der Religion sich webt; so ergibt sich daraus nicht blos die Nothwendigkeit der religiösen Anthropologie überhaupt, sondern auch insbesondere die Nothwendigkeit ihrer bestimmten Stellung am Anfang der Wissenschaft. Ebenso ist in dieser ihrer Bedeutung und Stellung ihre bestimmte Begrenzung enthalten; was aus dem anthropologischen Elemente nicht unmittelbar auf das religiöse Gebiet Bezug hat, gehört nicht in die religiöse Anthropologie.

Diesen Standpunkt, welcher nicht auf dem metaphysischen oder eigentlich theologischen Boden steht, sondern lediglich im anthropologischen Elemente das Wesen der Religion begreift, kennt die Hegel'sche Religionsphilosophie nicht. Der Standpunkt der Hegel'schen Schule ist der absolute oder theologische schlechthin, die Religion wird als die That des Absoluten selbst durch die Vermittlung des Menschen, als theogonischer Prozess gefasst und damit in ihrem Wesen, als ein imma-

nentes Verhältniss des Menschen zu Gott, schlechthin aufgehoben und annihilirt. Aus der anthropologischen Phänomenologie wird dann eine s. g. theogonische Phänomenologie, wie z. B. bei Rosenkranz.

Den Grund zur religionsphilosophischen Anthropologie, als einer besondern Disciplin, gelegt zu haben, muss als das grosse Verdienst Schleiermacher's bezeichnet werden, welcher in seinen Reden, namentlich in der zweiten: des Wesens der Religion, eine anthropologische Deduction des Wesens der Religion zum erstenmal in einer Zeit versucht hat, wo der Sinn für eine solche Betrachtung der Religion als solcher, abgesehen von einer bestimmten historischen Erscheinungsform, am allerwenigsten vorhanden war. Daraus erklärt sich denn auch die auffallende Erscheinung, dass — trotz der fünf Auflagen, die bis jetzt die Schleiermacher'schen Reden erlebt haben — der von diesem grossen Theologen eingeschlagene Weg so wenig weiter verfolgt worden und der bahnbrechende Versuch derselben für die Wissenschaft der Religion von so geringer Wirkung geblieben ist. Noch in der Gegenwart sind diese Reden wie ein vergrabener Schatz, kaum dass hin und wieder eine unbeachtet bleibende Stimme auf den Reichthum speculativer Ideen, die daselbst verborgen liegen, hinzuweisen unternimmt.

Eine besondere Bedeutung erhält die religiöse Anthropologie noch durch Feuerbach's Bestreben, aus der Theologie eine förmliche Anthropologie zu constituiren. Dass die Theologie, als die Wissenschaft der Religion, in einem inneren Verhältniss zur Anthropologie stehe, hat schon Daub in seinen anthropologischen Vorlesungen hervorgehoben, und dass die Religion aus den transscendenten Höhen, in welchen sich dieselbe bisher bewegt hat, in das Gebiet des Menschlichen verwiesen worden, ist überhaupt die nothwendige Bedingung und Voraussetzung einer philosophischen Religionswissenschaft. Gegen den theologisch-metaphysischen Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie hat aber Feuerbach das sehr erhebliche Verdienst, die Hohlheit solcher Transscendenzen aufgezeigt zu haben. Indem Feuerbach die Religion auf den Menschen zurückführt und diesen als den Gegenstand der Wissenschaft der Religion festgehalten wissen will, steht er dem Hegel'schen Standpunkt ebensosehr entgegen, als er auf der andern Seite freilich auch wieder darin, dass er die Religion als Vorstellung und Vergegenständlichung Gottes fasst, nur die Consequenz Hegels darstellt und damit die Religionswissenschaft im eigentlichen Sinne aufhebt und unmöglich macht. Feuerbach will der Anthropologie eine allgemeinere und höhere Bedeutung verschaffen, als dieselbe in der bisherigen Philosophie gehabt habe, indem er der neuen von ihm in Aussicht gestellten Philosophie die Bedeutung beilegt, den Menschen mit Einschluss der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universellen und höchsten Gegenstand der Philosophie zu erheben und damit die Anthropologie mit Einschluss der Physiologie, zur Universalwissenschaft zu machen. (Vgl. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. §. 55. p. 81.) Von dieser Philosophie, deren Prinzip in seinem Wesen des Christenthums schon enthalten sein soll, behauptet er nun, dass sie als aus dem Wesen der Religion erzeugt, das wahre Wesen der Religion in sich habe und an und für sich, als Philosophie, Religion sei. Die Religion, wie sie unmittelbares Object, unmittelbares Wesen

des Menschen sei, nennt er den Gegenstand dieser Philosophie oder universalen Anthropologie. (Wesen des Christenthums, 2. Aufl. 1843. p. XX ff.) Wenn nun demgemäss Feuerbach die Zuversicht ausspricht, dass die Grundgedanken seiner Schrift, wenn auch nicht in der Weise, in welcher sie dort von ihm ausgesprochen worden seien und unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen hätten ausgesprochen werden können, doch sicherlich einst Eigenthum der Menschheit würden; so kann ihm dies ohne Bedenken zugestanden werden, ohne dass damit fur die Wissenscaft, in ihrer Gestalt als Religionsphilosophie, etwas Positives gewonnen wäre. Man würde Feuerbach sehr Unrecht thun, wenn man behaupten wollte, dass seine Schrift über das Wesen des Christenthums in ihrem zunächst negativen Resultat keinen positiven Gehalt berge; die Immanenz der Religion im Wesen des Menschen ist dieser Gehalt; aber mit dem blossen Hinstellen und abstrakten Behaupten dieses Satzes ist so wenig gethan, dass vielmehr erst jetzt, nachdem diese Grundlage gewonnen, der positive Aufbau der Religionswissenschaft beginnen kann und beginnen muss. Dazu ist Feuerbach nicht fortgeschritten und wird es auch seiner wesentlich kritischen Natur nach nicht dahin bringen.

§. 21.

Der Begriff der religiösen Anthropologie.

Der Inhalt und Gegenstand der religiösen Anthropologie bestimmt ihren Begriff, welcher im Allgemeinen dieser ist, die Wissenschaft vom allgemeinen, anthropologischen Grundwesen der Religion zu sein. Hat nun die phänomenologisch-propädeutische Seite der religiösen Idee die dreifache Bestimmtheit, erst die einfache Unmittelbarkeit des Seins der Religion im menschlichen Geiste, dann die bestimmte Erscheinung ihres Wesens in der Entwicklung des menschlichen Geistes und endlich den concreten Stufengang dieser Entwicklung in seiner ethnographischen Totalität darzustellen: so wird sich hiernach der Begriff der religiösen Anthropologie, als welche es mit dem ersten Punkte zu thun hat, in ihrem Verhältniss zu den übrigen phänomenologischen Disciplinen näher dahin bestimmen, dass sie die denkende Erkenntniss des religiösen Geistes in seiner Unmittelbarkeit und allgemeinen Wesenheit ist. Sofern sich nun aber dieser allgemeine Inhalt der religiösen Anthropologie, nach dem nothwendigen Entwicklungsgesetze alles bestimmten Seins, thetisch, antithetisch und synthetisch für die denkende Betrachtung auseinanderlegt, so dass die aus der Analyse des menschlichen Lebens gewonnene substantielle Grundlage der Religion, ferner dieselbe in der Einheit ihres substantiellen Inhalts mit der wesentlichen Grundform des Geistes

Digitized by Google

und endlich der als das Resultat beider Seiten sich ergebende Grundbegriff der Religion als die besonderen Momente des allgemeinen Wesens derselben sich erweisen: so bestimmt sich hiernach der concrete Begriff dieser anthropologischen Disciplin dahin, dass sie die aus der speculativen Analyse des menschlichen Wesens gewonnene, wissenschaftliche Erkenntniss des allgemeinen Grundbegriffs der Religion ist. Wird nun dieser Begriff auf die höhere Einheit des Begriffs der religionsphilosophischen Phänomenologie überhaupt bezogen und in seinem organischen Zusammenhang mit dieser erfasst, so erhalten wir als die Wahrheit des Begriffs, also als die Idee der religiösen Anthropologie diess, dass sie die wissenschaftliche Deduction des Begriffs der Religion aus der genetisch-immanenten Dialektik ihrer substantiellen anthropologischen Grundlage und ihrer Seiten ist.

Daub hat die philosophische Anthropologie, unter dem Gesichtspunkt einer Einleitung in die Theologie, zum Gegenstand akademischer Vorlesungen gemacht und ihre Aufgabe in die Beantwortung der Frage gesetzt: wodurch kommt der Mensch dazu, dass er nicht nur sich, sondern auch das, was nicht er selbst ist, die Welt und Gott erkennt? Gerade das Letztere nun, was bei Daub den dritten und Schlusstheil der Anthropologie bildet, die Abhandlung über das Religionsgefühl, ist bei ihm nicht allein so ausserordentlich kurz weggekommen, dass in dieser Rücksicht von Daub wenig geleistet worden, sondern auch davon abgesehen ist seine Deduction des Religionsgefühls aus dem Selbstbewusstsein nur eine scholastisch-äusserliche, keine wirklich genetisch-speculative, somit aber als ungenügende Ableitung des religiösen Standpunkts zu bezeichnen. Formell hat Daub den Zusammenhang zwischen der Anthropologie und Theologie allerdings ganz richtig bestimmt. Zunächst ist ihm nämlich dieses Verhältniss ein theoretisches, sofern die Religion allein für den Menschen und ohne also den Menschen zu kennen, unmöglich sei zu wissen, was Religion ist und wodurch sie sich von allem Andern unterscheide, also ihren Ursprung und Anfang zu begreifen. Desshalb beziehe sich die Kenntniss des Menschen schon theoretisch auf die Wissenschaft der Religion und zwar der Religion als solcher, wie sie für den Menschen überhaupt ist, der nur in ihr seine wahrhafte Wirklichkeit und Selbständigkeit habe. Ferner ist nach Daub das Verhältniss der Anthropologie zur Theologie ein praktisches, sofern der Mensch in seiner Lebendigkeit und Activität schon das Praktische und die Religion als lebendige und active ebenfalls praktisch in ihrem Wesen sei, somit also schon am Gegenstande das Praktische hervortrete. (Vgl. Daub's Vorlesungen über die Anthropologie [1838.] S. 10—17). Hiernach sollte man erwarten, dass Daub nun auch die Religion als solche aus dem Wesen des Menschen selbst als solchem herleite; allein dies hat er keineswegs wirklich geleistet. Der Uebergang,

Digitized by Google

den er seinem zweiten in den dritten Theil macht, um aus dem Selbstbewusstsein das Religionsgefühl hervorgehen zu lassen, ist ein blos äusserlich-formeller, keine Fortbewegung und Entfaltung der Substanz selbst. Das Hervorgehen des Religionsgefühls aus dem Selbstbewusstsein bleibt eine blosse Behauptung und abstrakte Voraussetzung, ohne wirklich aufgezeigt und bewiesen zu werden. Daub lässt das Religionsgefühl in seinem Werden durch das Natur- und Kunstgsfühl bedingt sein, ohne aber den immanenten Nachweis dieses Bedingtseins selbst zu liefern. Das Gefühl soll sich aus der Endlichkeit der Empfindungen emporheben in die Unendlichkeit des Gedankens, und aus dieser Negation der Endlichkeit entsteht das Religionsgefühl als Andachtsgefühl, in welchem der Mensch zum Bewusstsein Gottes komme, des Gedankens der Gottheit mächtig werde. Dies ist ader keineswegs der Ursprung und Anfang der Religion, sondern des Bewusstseins von Gott; der Mensch hat aber schon Religion, ehe er das Bewusstsein von Gott als solches hat.

Ebensowenig nun, wie in der Anthropologie, ist es Daub in seinen dogmatischen Vorlesungen — in deren erstem Theile §. 170—173, p. 463. ff. der Ursprung der Religion behandelt wird — wirklich gelungen, den Ursprung der Religion aus dem Wesen des Menschen speculativ zu begreifen, so dass das, was über diesen Gegenstand von Schleiermacher in seinen Reden ausgesprochen worden ist, immer noch das Tiefste und Gründlichste bleibt, was in dieser Beziehung unsere Literatur aufzuweisen hat.

§. 22.

Die Eintheilung der religiösen Anthropologie.

Soll dieser so bestimmte Begriff der religiösen Anthropologie methodisch verwirklicht und die Religion von Grund aus begriffen werden, so kann diess nur auf genetischem, wahrhaft speculativem Wege, so nämlich, wie der Gegenstand sich selbst macht und innerhalb der anthropologischen Bewegung hervorbringt, geschehen, und es ergeben sich als die Eintheilungsgründe dieser Disciplin ebendieselben Formen, welche überhaupt die Lebens- und nothwendigen Entwicklungsformen alles Seienden sind, nämlich die Thesis, Antithesis und Synthesis. Es stehen hiernach die Grundlage, die Grundform und der Grundbegriff, die erste als der Selbstanfang des Erkennens der Religion, die andere als die dialektische Selbstvermittlung der Grundlage und die dritte als das Resultat der Vermittlung oder als die synthetische Einheit der Grundlage und Grundform, nacheinander zu betrachten. Der methodische Gang, den die speculative Betrachtung des Gegenstandes in der religiösen Anthropologie nimmt, ist daher der, dass im ersten Kapitel:

Digitized by Google

I. Die **substantielle Grundlage der Religion** in's Auge gefasst wird, wobei wiederum

a) die Analyse des menschlichen Wesens im Allg meinen,

b) der Grund des menschlichen Bewusstseins und

c) das Werden und die Dialektik des Grundes als die besonderen Momente hervortreten. Auf dieser Basis wird hierauf im zweiten Kapitel die Bestimmtheit des religiösen Grundgefühls selbst betrachtet, also

II. Die **bleibende Grundform der Religion**, wobei wieder

a) die einfache Thesis dieser Grundform,

b) die formelle Dialektik derselben und

c) die reale Dialektik des religiösen Grundgefühls die besonderen Seiten bilden. Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich dann, als das synthetische Resultat der religiösen Anthropologie, im dritten Kapitel:

III. Der **eigentliche Grundbegriff der Religion**, ihre Begriffsbestimmung selbst, die sich wieder nach drei Seiten hin besondert, sofern es sich handelt um

a) den Begriff der Offenbarung,

b) den Begriff der Religion und

c) den Begriff des religiösen Geistes, als des daseienden Religionsbegriffs, woraus sich der Uebergang zum folgenden Abschnitte, der Phänomenologie des religiösen Geistes ergibt.

Erstes Kapitel.

Die substantielle Grundlage der Religion.

§. 23.

Uebergang.

Die Menschheit, als einheitliches und selbständiges, mit der Natur zusammengeschlossenes Ganzes betrachtet, ist in der Totalität ihres an und für sich seienden Wesens, in ihrem ganzen Sein und Thun der Ausdruck ihrer eignen Wesenheit, ihrer Idee, die einfache Identität mit sich selbst im Unterschied ihrer Momente. Das Wesen des Menschen, das Ich, ist der eine und ewige Grund von Allem,

Digitized by Google

was an und in ihm ist; in Allem, was er ist, ist der Mensch seine eigne That und freie Selbstbestimmung und in dieser seiner eignen Autonomie zugleich nothwendig auch für sich selbst Zweck; er stellt seine eigne Wesenheit, sein in sich seiendes Sein auch in der Wirklichkeit dar und legt alle Seiten seines wesentlichen Inhaltes in seinem persönlichen Lebensdasein auseinander. Gehört nun die Religion so wesentlich zur Menschheit, dass dem Menschen allein Religion zukommt, so ist das menschliche Wesen, das Ich, nothwendig auch der ewige Grund derselben, das menschliche Wesen ist der Lebensboden die substantielle Basis der Religion, und von hier aus allein wird die Frage nach dem Ursprung der Religion befriedigend zu lösen sein.

Der hier festgehaltene Begriff der Menschheit ist das Resultat der Philosophie der Geschichte, in der allgemeinen Bedeutung des Wortes, wornach sie die Rechtssphäre, die Völkerbeziehung und die Menschheit als Totalität als ihre Momente in sich zusammenschliesst. Die Idee der Menschheit als autonomer ist das Ziel der Geschichtsphilosophie, deren ganze wissenschaftliche Dialektik darauf hinausgeht, diese Idee in ihrer Nothwendigkeit und Wahrheit lebendig heraustreten zu lassen (vgl. unsere Einleitung §. 11). Die Religionsphilosophie muss sich daher hier auf diese Idee als eine aus der unmittelbar vorausgehenden philosophischen Disciplin entlehnte beziehen. Diese Idee selbst ist aber die weltgeschichtliche That des Christenthums und begründet dessen Universalität; die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, das Prinzip des Christenthums, ist auch das Prinzip der autonomen Menschheit, und der bisherige Dualismus des Göttlichen und Menschlichen ist wesentlich nur das Product der christlichen Idee in ihrer eignen weltgeschichtlichen Antithese oder wie sie auf dem Wege ist, aus jenem unmittelbaren Ansichsein durch die Entzweiung zum freien Anundfürsichsein zu kommen, aus der Entfremdung zu sich selbst zurückzukehren. Diese Rückkehr steht im Begriffe, in der Gegenwart sich Dasein zu geben. Dass nun aber die Menschheit ihre Autonomie nur in Gott und kraft Gottes hat, der in ihr ewig allgegenwärtig ist, diess gibt freilich dem Begriffe dieser Autonomie erst ihre eigentliche concrete Wahrheit und Idealität; nur in ihrer Einheit mit Gott und durch dieselbe, also durch die Religion ist die Menschheit eben autonom. Gott ist mithin, als der in der Menschheit gegenwärtige, das Prinzip der autonomen Menschheit, während sie selbst, als in Gott selbständig und frei seiende, der Grund ihres Daseins und ihrer Freiheit ist. Dass sie aber nur in Gott seiend dieses ist, was sie ist, diess nachzuweisen, ist die Aufgabe der ganzen Religionsphilosophie, und kann daher hier am Anfang derselben nur als vorläufige Versicherung auftreten. Der Genius der Religion bildet im Organismus der besonderen Genien, in der Philosophie als der Wissenschaft des Ich, ein bestimmtes selbständiges und nothwendiges Glied. Ihre Deduction kann also nur aus jener höhern und allgemeinen Idee, dem allgemeinen Ich oder der Idee der

Digitized by Google

Menschheit realisirt werden. Eine speculative Religionswissenschaft, wie ihr Begriff oben bestimmt worden, ist nur möglich auf diesem menschlichen Standpunkte.

A. *Das menschliche Wesen als die Grundlage der Religion.*

§. 24.

Der Ursprung der Religion.

Ist die Religion ein wesentliches Moment der Idee der Menschheit, so kann auch nur das Wesen des Menschen selbst ihr Grund und der Ursprung der Religion nur ein menschlicher sein. Auch in der Religion behauptet die Menscheit ihre Freiheit und Autonomie; die Religion ist die eigne That des Ich, die Feier seiner Menschheit, ein durch die freie Selbstbestimmung des Ich Gesetztes und als eine besondere Seite desselben mit zu seiner nothwendigen immanenten Selbstdarstellung Gehörendes. Diese ihre innere Nothwendigkeit, ihr Begründetsein im Wesen des Menschen ist ihre Possitivität. Die Religion ist ihrem Ursprunge nach nothwendig und wesentlich, und das Ich selbst das sie Setzende. Dass sie in dieser ihrer ewigen Positivität für den Menschen ist, diess ist die Wahrheit ihres Geoffenbartseins, als die Einheit ihres Seins und Gesetztseins im Wesen des Menschen.

Dass hiermit die gewöhnliche supranaturalistische Vorstellungsweise vom Positiven und Geoffenbarten in der Religion, in dem Sinne einer dem Menschen auf einem übermenschlichen Wege von oben und aussen mitgetheilten Religion, ein für allemal entschieden verlassen und als ein solcher Standpunkt bezeichnet ist, der längst antiquirt und als ein kindischer überwunden sein sollte und mit dem die Philosophie als Religionsphilosophie nichts mehr zu schaffen hat, liegt am Tage. Ebensogut ist aber damit auch die von einer andern, der naturalistisch-rationalistischen Seite her geltendgemachte Vorstellung von einer sogenannten natürlichen oder Vernunftreligion, die sich aber in Wahrheit vielmehr als eine aus hohlen Abstractionen zusammengesetzte empirische Verstandesreligion (vgl. oben in der Einleitung §. 6) erweist, der Stab gebrochen. Die Religionsphilosophie eignet sich hier den Ausspruch Solger's (Nachgelass. Schr. II., 52 f.) an: „Fort mit jener Scheinweisheit einer besonderen Vernunftreligion! Es gibt keine solche; denn es gibt überhaupt nur Eine Religion, die nicht allein die positive, sondern auch die schlechthin allgemeine ist; sie aber ist offenbart und kann nur durch Offenbarung für uns da sein. Erst wenn die Philosophie den ewigen Quell der Offenbarung erreicht hat, wird sie von da aus in allen ihren Adern bis zu den äussersten Enden unserer Organisation durchströmt von Wirklichkeit, Leben und Gegenwart.“

In solcher Weise, auf dem menschlichen Standpunkte, auf dem Boden des menschlichen Ich stehend, den Ursprung der Religion nachzuweisen,

Digitized by Google

erkennt die speculative Religionswissenschaft als ihre erste und nächste Aufgabe. Allerdings hört die Philosophie das Gras wachsen; sie kann durch die ganze Zusammennahme aller Kraft der Vertiefung in das Wesen des Geistes auch die erste Genesis der Religion belauschen und denken. Und es muss als der feige Standpunkt eines abstrakten und gemüthlosen Phantasielebens bezeichnet werden, wenn die Philosophie vor dergleichen tiefsten Problemen als vor dunkeln Regionen verborgener Naturgewalten sich zurückziehen will und damit sich das Denken ersparen zu können glaubt. Wie können wir das Wesen des Geistes ohne die Natur, die unsere Mutter ist, begreifen? Solche Verachtung der heiligen Allmutter rächt sich am Philosophiren selbst so sehr, dass sie dasselbe mit Impotenz und Sterilität straft.

In Obigem ist zugleich der einzig wahre und mögliche Beweis für die Nothwendigkeit der Religion enthalten, darin nämlich, dass sie im Wesen des Menschen als solchem an sich ewig begründet ist, und eben weil sie diess ist, so ist die nothwendige Folge, dass bei allen Völkern Religion sich findet. Hegel freilich stellt diess Letztere in Abrede und meint, es gebe Völker, von denen man schwerlich behaupten könne, dass sie Religion hätten, wenn sie etwa Sonne und Mond oder irgend etwas in der sinnlichen Natur verehrten. (Religionsphil. Vorl. I., 99.) Demgemäss ist freilich auch das, was er als den Entwicklungsgang der Religion bezeichnet und dahin ja auch den Fetischdienst als Stufe setzt, nicht sowohl eine Entwicklung des menschlichen Geistes in der Religion, sondern abstracter Weise blos zur und eigentlich ausserhalb und vor der Religion; die vorchristlichen Religionen sind auf seinem Standpunkte im eigentlichen Sinne nicht Religion, sondern nur der Weg zu ihr, eine Behauptung, die ihr Gericht in sich selber trägt.

Die gewöhnlichen empirischen Vorstellungen vom Ursprung der Religion, wonach die sinnlichen Eindrücke der Furcht vor den Mächten der Natur oder des Staunens über die Grösse und Unendlichkeit der Schöpfung oder der Freude über die heitre Herrlichkeit des Lebens in der Schöpfung oder das Gefühl der Abhängigkeit des Geistes von höhern Mächten überhaupt zur Erklärung der Entstehung der Religion gebraucht werden, sind nur äusserliche und oberflächliche Phantasien und gehen nicht bis in die im Menschen selbst, wenn er solche Eindrücke haben soll, nothwendig schon vorauszusetzende religiöse Anlage selbst zurück. Der einzig wahre Standpunkt ist der, dass der Mensch selbst an sich schon in die Gemeinschaft mit Gott eingeschaffen, dass die Religion ihm angeboren ist. Diess ist der wahrhafte immanente Ursprung der Religion. Natürlich ist diess nicht so zu verstehen, als ob der Mensch als ein selbstbewusster, rein subjectiv und absichtlich sich eine Religion erzeuge. Dann freilich wäre der Ursprung der Religion kein objectiv nothwendiger, sondern ein willkührlicher und die Religion selbst ein Zufälliges und dem Wesen des Menschen Aeusserliches, das von ihm ebenso wieder entfernt und beseitigt werden könnte. Ebendamit ist zugleich auch die wahrhaft gottlose Meinung zurückgewiesen, als ob die Religion eine Erfindung von Priestern und Staatsmännern wäre, um das Volk zu beherrschen. Staatsmänner und Priester haben wohl häufig genug die Religion zum Mittel ihres Eigennutzes oder

Digitized by Google

ihrer Herrschsucht missbraucht und zur Carikatur entstellt, aber erfunden haben sie dieselbe nicht, denn die Religion war eher, als sie selbst, sie war und ist da, wo es Menschen gab und gibt und wird bleiben, so lang es Menschen gibt. Vgl. Hegel's Religionsphilos. Vorl. I, 99 ff.

§. 25.

Das thatsächliche Bewusstsein.

Das Ich oder das ewige Wesen des Menschen hat keine abstrakte Existenz für sich, etwa als Urich oder Urmensch, welcher als der Urtypus der wirklichen, existirenden Menschheit über derselben stände, sondern die ewige Wesenheit des Menschen stellt sich nur im wirklichen lebendigen Menschen als einem Gliede des Ganzen dar, der Begriff des Ich realisirt sich nur im thatsächlichen Bewusstsein des Menschen selbst. Ist nun das menschliche Wesen oder das allgemeine Wesen des Ich der Grund der Religion, die sie setzende Lebenspotenz, so dass die Religion als das vom Ich im lebendigen Mutterschoss der Menschheit Gesetzte, mithin als ihr eignes Resultat und Product erscheint, so steht, um die Genesis der Religion vollständig zu begreifen, vorerst dieses Wesen des wirklichen Ich, das thatsächliche Selbstbewusstsein, in seinen Elementen zu erfassen und es wird sich dann herausstellen, dass ebendieselben Elemente, welche das Wesen des Ich überhaupt constituiren, auch die Elemente der Religion sind. Die Erkenntniss dieser Elemente des menschlichen Wesens wird auch aus der Analyse des thatsächlichen Selbstbewusstseins gewonnen; die speculative Betrachtung hat also von diesem auszugehen und von da rückwärts weiter zugehen.

Thatsache, als allgemein zugegebene, kann das Selbstbewusstsein nur sein als gegenwärtiges und wirkliches, als die unmittelbare Gewissheit und zugestandene Vorraussetzung, dass wir unserer selbst bewusst sind. Die Untersuchung, worin diess eben bestehe, dass wir Bewusstsein von uns selbst haben, ist dann die Analyse des Selbstbewusstseins.

§. 26.

Die Analyse des Selbstbewusstseins.

Indem wir uns selbst in unserm allgemeinen Wesen, als Selbstbewusstsein zum Object der Betrachtung machen und die allgemeine bleibende Grundform des Selbstbewusstseins denkend zn begreifen suchen, löst sich die erscheinende Einfachheit desselben in ihre Elemente auf; als concrete Einheit, d. i. als Einheit im Unterschiede

Digitized by Google

besondert es sich in sich selbst zur unterschiedenen Bestimmtheit dreier Momente, die sich im Allgemeinen als die subjective oder spontane, als die objective oder receptive Seite und als die synthetische Zusammenfassung des ineinander übergehenden Wechsels beider Seiten bezeichnen lassen. Die subjectiv-spontane Seite des Selbstbewusstseins ist als die freie, in sich zurückgehende und für sich seiende, in sich reflectirte, sich selbst bestimmende Thätigkeit des Ich, die selbstische Seite desselben. Die objectiv-receptive, selbstlose oder Naturseite des Bewusstseins erweisst sich als die gebundene, vom Andern (Natur und Menschheit als Ganzem) abhängige, nothwendig bestimmte, an das Object sich hingebende und durch dasselbe sich ergänzende, im Ganzen seiende Bestimmtheit des Ich; endlich die synthetische Einheit beider Seiten, der immanente Zweck und das eigentliche, ruhige Ziel ihres Wechsels, als Freigebundenheit oder Einheit von freier und nothwendiger Thätigkeit, als wirkliche, concrete Einheit des Selbstbewusstseins in der lebendigen Zusammenfassung und dem wechselseitigen Durchdrungensein und Sichdurchdringen jener beiden Elemente, deren keines jemals für sich auftritt, sondern immer nur so, dass im Einen auch stets das Andere gegenwärtig, also die freie Thätigkeit zugleich auch nothwendige und die bestimmte oder gebundene Thätigkeit zugleich auch wieder zur freien Reflexion in sich selbst zurückgehend aufgehoben ist.

Diese drei Elemente bilden zusammen das Eine, in sich concret einheitliche, d. i. dreieinige Selbstbewusstsein in seiner thatsächlichen Wirklichkeit. Reflectiren wir nun aber nochmals auf diesen ganzen dialektischen Prozess, in welchem die Einheit unseres Selbstbewusstseins als thatsächliche wirklich zu Stande kommt, so geschieht diess zwar nicht ohne unser Zuthun, aber doch unabhängig von unserer subjectiven Freiheit. Es ist nicht das Object in seinem von unserer Thätigkeit unabhängigen Wirken, ebensowenig aber das Ich selbst, welches jene Einheit des wirklichen Selbstbewusstseins in letzter Beziehung zu Stande bringt. Ebensowenig verhält sich das Ich dabei passiv und unthätig, sondern der Prozess des Selbstbewusstseins vollzieht sich im Ich als die immanente Selbstvermittlung des Selbstbewusstseins. Das Prinzip dieses Vermittlungsprozesses, als dessen Resultat die Einheit des Selbstbewusstseins hervorgeht, ist

Digitized by Google

keines dieser drei Momente selbst; sondern nur in einem Andern und Höheren, welches in dieser Dreieinigkeit des Selbstbewusstseins doch nicht mit derselben zusammenfällt, nicht diese Einheit selbst ist, sondern über dieselbe hinausliegt, das Princip und Prius derselben ist, kann das Selbstbewusstsein als wirkliches zu Stande kommen; nur dadurch, dass in jedem Momente des wirklichen Selbstbewusstseins dieses Höhere und Andere selbst gegenwärtig und wirksam ist im Bewusstsein, ist dieses selbst wirkliches Selbstbewusstsein. Dieses höhere und einigende Prinzip, das nicht selbst ein Ich ist, in welchem und durch welches aber das Ich als ein im Unterschiede seiner Elemente mit sich einiges zu Stande kommt, ist mithin gegen jene drei Momente des Selbstbewusstseins ein Viertes, das zwar nicht ausser ihrem dialektischen Prozess und jenseits bleibt, aber ebensowenig in diesen Prozess eingeht und mit darin begriffen ist, sondern in dem Flusse dieser immanenten Bewegung in unveränderlicher Ruhe und Klarheit sich ewig gegenwärtig erhält. Dieses ist das Absolute, Gott; und diese seine immanent-transcendente Gegenwart im Selbstbewusstsein des Menschen ist die Offenbarung Gottes, als ewige Einheit Gottes im Menschen.

Der Begriff der göttlichen Trinität, wie ihn die bisherige speculative Theologie hat, ist nichts anders, als der mit Unrecht auf Gott übertragene speculative Begriff des wirklichen menschlichen Selbstbewusstseins, in welchem aber erst die Gottesidee selbst, die keineswegs mit dieser Trinität des Selbstbewusstseins als identisch zusammenfällt, aufzuzeigen steht. Nächst den von Solger in dessen nachgelassenen Schriften und Briefwechsel I, 378. II, 42—53, 73—79, 91—99, 108—116, 147 f. 161 ff. 170 ff. u. ö. hierüber gegebnen Andeutungen ist es als das grosse Verdienst Reiff's anzuerkennen, auf eine ebenso tief-, als scharfsinnige Weise das Verhältniss Gottes und des menschlichen Selbstbewusstseins erörtert zu haben. Vgl. Anfang der Philos. S. 222 — 235. System der Willensbest. S. 25 — 77 und besonders die Dissertation über einige wichtige Punkte in der Philos. S. 1—18 u. 34—45. Erst aus der Analyse des Selbstbewusstseins und durch dieselbe wird der Gottesbegriff gefunden, wird Gott als immanent im menschlichen Wesen und doch zugleich als verschieden von demselben und in seiner Immanenz zugleich für dasselbe transcendent erfasst. „Der Punkt, sagt Solger (I, 376), wo sich das Selbstbewusstsein wieder aufhebt und sich nur wiederfindet in einem Andern, das allein an sich ist und in welchem das Selbstbewusstsein allein etwas wahrhaft Existirendes ist, nämlich in Gott — —.“ Ferner heisst es ebendas. S. 378: „Wenn das Erkennen eine Einheit sein soll, so ist es die Grenze und das Nichts eines Andern, welches von diesem aufgehoben und dadurch erst als etwas Wahrhaftiges gesetzt wird, und dieses Andere ist Gott.“

Digitized by Google

Es ist die Frage: wo hat Gott in der in sich geschlossenen Einheit des Selbstbewusstseins seine Stelle? Das Selbstbewusstsein als jene synthetische Einheit findet in sich etwas, was nicht es selbst ist, sondern ihm ein Jenseits ist und bleibt und als das von ihm (dem Ich) unabhängige Prinzip und als die einigende (die Einheit des Selbstbewusstseins hervorbringende) Kraft sich ergibt. Das Selbstbewusstsein ist die synthetische Einheit seiner Elemente nicht durch seine eigne Kraft oder rein durch sich selbst, sondern durch ein Anderes und Höheres, welches aber als solches ebensogut auch im Object gegenwärtig sein muss, also in der Form der Nothwendigkeit, in welcher es im Object auftritt, an sich als ebendieselbe Thätigkeit sich erweist, wie in der freien, subjectiv spontanen Seite des Ich, nur hier in anderer Form. Ansich ist die nothwendige und freie Thätigkeit eine und dieselbe, d. h. beide für sich betrachtet, nicht in der Form, wie sie im Ich als dessen Elemente im Gegensatz erscheinen und dann wieder zur Synthesis sich zusammenschliessen; einer Synthesis, die ihrerseits als Synthesis der Elemente ebenfalls nicht jene Dieselbigkeit selbst, das Absolute oder die reine Freiheit ist, sondern nur der nothwendige Zusammenschluss der gegensätzlichen und unterschiedenen Elemente im Ich. Jene anundfürsichseiende Dieselbigkeit oder Indifferenz der Nothwendigkeit und Freiheit als reine Freiheit, reines Insichsein, welches als Insichzurückgehen eben zur Nothwendigkeit sich aufhebt und als solche auftritt, diese ist nun Gott, das Absolute. Es ist in Allem unverändert und wechsellos wie gegensatzlos dasselbe. Die Thätigkeit Gottes im Selbstbewusstsein ist also nicht eine von den drei Acten des Bewusstseins, weder der nothwendige oder die an das Object hingegebene Thätigkeit, noch auch der freie Act oder die für sich seiende Thätigkeit des Ich, noch auch endlich der einheitliche Act des nothwendig-freien Selbstbewusstseins, sondern das Absolute ist eine und dieselbe Thätigkeit, ein und derselbe Act in allen diesen dreien und als dieser in der Einheit des Selbstbewusstseins offenbar. Dieses eben, für sich als freie Thätigkeit doch eben keine andre als die nothwendige und ebenso in beiden keine andere als die ihrem beiderseitigen Zusammenschlusse ewig zu Grund liegende rein freie Thätigkeit zu sein, diese reine Indifferenz als Thätigkeit, diese indifferente Beziehung oder Reflexion selbst ist das Absolute, diess seine Gegenwart und Wirksamkeit im menschlichen Selbstbewusstsein.

So ist Gott in der Dreieinigkeit des Selbstbewusstseins als ein Viertes und Höheres offenbar und in jedem einzelnen Elemente als ebendasselbe. Und eben dadurch, dass diese Thätigkeit der rein freien Reflexion an keiner dieser im menschlichen Bewusstsein vereinigten Thätigkeiten eine Vorraussetzung und Bedingung hat, sondern jede derselben als Eine ist, ist es das Absolute, d. h. Unbedingte.

B. Der Grund des menschlichen Selbstbewusstseins.

§. 27.

Die Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins — das Gemüth.

Sind wir so durch die Analyse des menschlichen Wesens als wirklichen thatsächlichen Selbstbewusstseins auf Gott gekommen

und ist so sein Verhältniss zum menschlichen Bewusstsein vorläufig im Allgemeinen aufgezeigt worden, so hat nunmehr die speculative Betrachtung noch weiter rückwärts zu gehen und in das Werden des Selbstbewusstseins aus seinem eignen unmittelbaren Lebensgrunde sich zu vertiefen, um auf diesem Wege die Genesis auch der Religion zu belauschen, das ursprüngliche Verhältniss der Religion im menschlichen Wesen zu entdecken. Die Erscheinung des Ich als thatsächliches Selbstbewusstsein setzt nämlich einen tieferen Grund voraus, wodurch jene seine Aktualisirung und thatsächliche Verwirklichung hervorgerufen, einen tieferen Lebensgrund, aus welchem dieselbe hervorgegangen ist, und welcher sich als der eigne Grund des Ich ergibt. Dieser unmittelbare Lebensgrund des Selbstbewusstseins ist eben das eigne Ansich desselben, dasselbe in seiner eignen Unmittelbarkeit als sich selbst setzende Potenz. In dieser einheitlichen Potenz müssen sich mithin auch wieder als Anfänge und Ansätze, die nur noch nicht zur freien Beziehung aufeinander heraus- und aufgetreten sind, die dreieinigen Elemente des Selbstbewusstseins mitsammt der gegenwärtigen Offenbarung des Absoluten finden. Das immanente dreieinige Verhältniss der Elemente des Ich, welches oben auseinandergelegt worden, muss nothwendig, da etwas nicht werden kann, was es nicht an sich schon ist, schon im thetischen Ich, im unmittelbaren Selbstbewusstsein als noch ungeschiedene Einheit eben jener Elemente gesetzt sein, hier aber als zur noch ansichseienden, indifferenten Einheit der Unterschiede unmittelbar aufgehoben, während in dem wirklichen, thatsächlichen Selbstbewusstsein diese Einheit als solche in der Differenz, als Identität mit sich im Unterschiede der Elemente, hervortritt. In der ersten, ursprünglichen Existenz des noch in sich seienden und sich in seinem Unterschiede vom Object und von sich selbst noch nicht erfasst habenden Ich ist diese Einheit der Elemente als einheitliche Potenz gesetzt, in welcher die ganze explicirte Dreieinigkeit des Ich, wie sie durch und in Gott als wirkliches Selbstbewusstsein ist, erst implicite, d. h. noch als in sich verschlungenes, dunkles, ununterschiedenes, unbestimmtes Weben und Wogen des Ich in Gott ist. Dieses Ansich des Selbstbewusstseins oder die Unmittelbarkeit desselben ist auch der ewige Lebensboden der Religion, der einheitliche Lebensgrund des ursprünglichen reli-

Digitized by Google

giösen Verhältnisses im Menschen, und der Ausdruck für diesen unmittelbaren, einheitlichen Lebensgrund des Selbstbewusstseins und der Religion ist das Gemüth.

Der Religion liegt nicht, wie Hegel es fasst, das Verhältniss von Geist zu Geist in der Weise zum Grunde, dass Gott wesentlich als Geist und als wissender und als dieser die absolute und dauernde Grundlage der Religion wäre (Vgl. Vorles. über Religionsphil. I., 89 und 98) und in aller Entwicklung der Religion diess fortwährend bliebe. Diese Ansicht verwechselt das Prinzip mit dem Grunde. Der Grund ist das Ansich des Zweckes: als Einheit Gottes im Menschen ist die Religion dieses auch schon in ihrem Grunde, aber sie ist diese Einheit als Einheit im Unterschiede nicht so, dass sich am Ende das Verhältniss zur Identität beider Seiten aufhöbe, wie es in der Hegel'schen Theologie der Fall ist, als ob Gott in uns als glaubend, fühlend, verstehend, wissend sich verhielte (Hegels Religionsphil. I., 91). Der Boden der Religion, der Ort, wo sie zu Hause ist, ist auch nicht, wie Hegel annimmt, das Denken als diejenige Region des Geistes, in welcher derselbe bereits mit Bewusstsein sich über das Sinnliche, Aeusserliche und Einzelne zum rein Allgemeinen erhebt. Bei Hegel hat diess ohnehin eben nur den Sinn, dass das Denken die Weise sei, wie das Allgemeine oder Gott ist, der Ort für die Entwicklung dieses Allgemeinen oder Absoluten, die ihm mit der Entwicklung des Denkens selbst identisch ist. Indem alle Unterschiede, nach Hegel, in dieses Allgemeine oder Absolute eingeschlossen bleiben, soll es der absolute Schooss und Quellpunkt sein, aus welchem Alles hervor, und in welchen Alles zurückgehe, um ewig darin behalten zu sein (a. a. O. I., 93). Auf diesem Hegel'schen Standpunkte ist Gott selbst, als absolute Substanz, der Boden und die Grundlage, auf welcher sich die Religion dadurch entfalten soll, dass die absolute Substanz oder das Allgemeine sich selbst zur Religion, als zu seiner eignen Differenz und Entzweiung, besondere oder urtheile und dann wieder zur Einheit und Identität mit sich selbst am Ende gelange und dabei sich eben die Täuschung vormache (Hegels Encyclop. I. S 384), als ob es nicht ewig schon diese Einheit wäre, sondern dieselbe est werde. Dieser absolute Standpunkt, der sich auf die bei Hegel unerwiesen bleibende Voraussetzung gründet, dass das Denken die Selbstentwicklung des Absoluten sei, ist hier ganz verlassen, weil er das Wesen der Religion als solcher schlechthin annihilirt.

Dagegen gebührt Schleiermacher'n die Anerkennung, zuerst den Boden und Sitz der Religion richtig in das unmittelbare Selbstbewusstsein oder Gemüth gesetzt zu haben, welches er freilich ungenau auch wieder als Gefühl bezeichnete, ohne dafür den entsprechenden Ausdruck entschieden festzuhalten. Das Gefühl ist aber in Wahrheit nicht nothwendig das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit, sondern kann auf jeder Stufe der Entwicklung des Bewusstseins als eine bestimmte Form desselben vorkommen. Soll aber (wie es von Reiff in seinem Anf. d. Philos. S. 186 ff. geschieht) unter Gefühl überhaupt die erste Erscheinungsform des Selbstbewusstseins, dasselbe in seiner unmittelbaren Totalität, in der noch ununterschiedenen Ruhe der Elemente des Ich, verstanden werden und das-

Digitized by Google

selbe in diesem Sinne als die concrete Einheit von Gemeingefühl, Mitgefühl und Selbstgefühl gelten; so wird dafür richtiger der Ausdruck Gemüth substituirt, welcher diese Einheit vollständig bezeichnet.

Der Herausgeber der „theologischen Jahrbücher," Zeller, hat in einer Abhandlung über das Wesen der Religion (theol. Jahrb. 1845. S. 393 ff.). das specifische Wesen und die allgemeine Bestimmtheit der Religion und ihren Sitz im menschlichen Geiste betrachtet und das pathologische oder gemüthliche Verhalten des Geistes als ihren Boden bezeichnet. Die erste Form der Erscheinung des religiösen Lebens, die Form, in welcher sich dasselbe zunächst und ursprünglich darstelle, ist ihm das Gefühl; doch soll diess nicht so gefasst werden, als ob die Religion ausschliesslich im Gefühle ihren Sitz habe, sondern vielmehr soll es der im Gefühle sich darstellende Zustand des ganzen persönlichen Lebens, das Bestimmtsein alles Denkens, Fühlens und Thuns des Subjects durch die Beziehung auf Gott sein, um was es sich in der Religion letztlich handle (a. a. O. S. 403 f.) oder das bestimmte Verhältniss des Wissens nnd Handelns zum Gefühl, die bestimmte Beziehung des ganzen persönlichen Selbstbewusstseins auf das Gottesbewusstsein. Wenn dem so ist, warum soll dann nicht dieser unmittelbare Boden des Selbstbewusstseins in seiner einheitlichen Totalität lieber ausdrücklich Gemüth genannt werden?

§. 28.

Das Gemüth und die Analyse seiner Elemente.

Wurde das geistige Wesen des Menschen überhaupt als die Grundlage der Religion bezeichnet, so ist nunmehr ihre nähere Stelle ihr nächster Ausgangspunkt und eigentlicher Lebensboden, die Grundform des Ich, das Gemüth, näher zu betrachten. Als die unmittelbare Zuständlichkeit des Ich ist das Gemüth die noch ununterschiedene Einheit des theoretischen und praktischen Geistes, die Einheit von Wissen und Wille in ihrer ersten Bestimmtheit als Gefühl und Trieb, also der Geist als substantielles Gesammtgefühl, und Gesammttrieb, als substantielle Harmonie seiner Elemente, als der innere Brennpunkt des noch in sich gesammelten und ungetheilten geistigen Lebens, als der innerste heilige Heerd der ganzen geistigen Persönlichkeit. Als diese ideale Grundform der concreten Einheit und Totalität des unmittelbaren Selbstbewustseins ist das Gemüth ganz in derselben Weise, wie das vollendete und freie Selbstbewusstsein, die Einheit von drei besonderen Beziehungen oder Reflexionen, nämlich: a) der Spontaneität oder sich selbst bestimmenden freien Thätigkeit, des Triebs; b) der Receptivität oder vom Andern bestimmten, nothwendigen, gebundenen Thätigkeit, des

Digitized by Google

Sinnes oder Gemeingefühls, und c) der synthetischen Einigung beider Momente zu einer höheren, mit sich selbst im Unterschiede identischen Bewegung oder Thätigkeit, also des concreten Durcheinanderbedingt- und Ineinanderseins von Gefühl und Trieb oder des Selbstgefühls.

In dieser seiner eignen organischen Selbstvermittlung ist das Gemüth die wesentliche Grundvoraussetzung aller besonderen Funktionen des geistigen Lebens und zwar so, dass es als dieser Boden des Selbstbewusstseins niemals verschwindet und in dem letzteren zur Identität aufgeht, sondern vielmehr, als bleibende Grundlage und wesentliche Grundform des Ich als geistiger Persönlichkeit, sich auf jeder Entwicklungsstufe desselben stets gegenwärtig erhält. Das Gemüth ist die eigentliche Lebensform der Persönlichkeit in der Einheit ihrer wesentlichen Richtungen und Grundbestimmungen, und eben darum auch der Mutterschooss des religiösen Geistes, das innerste Herz und der Heerd der Religion selbst.

Die herrschende Philosophie kann sich nicht rühmen, das Wesen des Gemüths richtig aufgeschlossen und begriffen zu haben, während Schleiermacher in seinen Reden wohl den Weg angedeutet, aber nicht ausgeführt hat. Daub hat sich nur gelegentlich und unbestimmt über das Wesen des Gemüths ausgesprochen, im Anhange zu den Prolegomenen der theologischen Moral, wo er unter den Hülfsmitteln zur Bildung für die theologische Moral neben Verstand und Vernunft auch das Gemüth nennt (a. a. O. S. 300 ff.). Der Mensch als lebender — sagt Daub — sei fühlendes Wesen, aber das fühlende Wesen in seiner Lebendigkeit sei nur fühlendes, nicht schon Gemüth habendes; was aus dem Gemüth komme, sei zwar auch Gefühl, aber nicht wie jenes, das aus dem Leben komme; das Gemüth halte gleichsam die Mitte zwischen dem denkenden und dem blos lebenden Subject, uud so sei denn die Empfänglichkeit für das Erkennbare überhaupt nicht die des Sinnes als solchen, der nur eine Form des Lebens sei, sondern die des Gemüths. Das denkende Subject sei fühlendes in Ansehung des Guten, Wahren, nicht insofern es Leben, sondern insofern es Gemüth habe; als solches gehe sein Bedürfniss auf das Wahre, Gute. Das Gemüth wird demgemäss von Daub so bestimmt (a. a. O. S. 301 und 323), dass es dem Menschen in seinem Leben wesentlich oder nothwendig, nämlich die innere Empfänglichkeit für das Wahre und Gute sei, welches vom Gemüth geahnt, vom Verstand gesucht und vom Denken, als Vernunft, erreicht werde. Wenn sich nun aber diess so verhält, wie kommt es, dass Daub in seiner Anthropologie, die doch nach seiner eignen Bestimmung diejenige Wissenschaft sein soll, in welcher der Mensch sich erkenne, wie er sich sowohl von sich selbst, als von dem, was nicht er selbst ist, von Gott und Welt, unterscheide und in diesem Unterschiede mit sich identisch sei und bleibe, wie kommt's, dass hier vom Gemüthe als

Digitized by Google

einem dem Menschen Wesentlichen und Nothwendigen, als einem solchen, welches zwischen dem denkenden und blos lebenden Subject in der Mitte steht, gar keine Rede ist? Daub sucht im ersten Abschnitte seiner Anthropologie das Selbstgefühl aus der Betrachtung des Lebens zu begreifen, geht aber dabei von der ganz willkührlichen und unwissenschaftlichen Voraussetzung aus, als ob der Mensch vom Thiere sich nur durch das Selbstbewusstsein unterscheide, das Selbstgefühl dagegen mit dem Thiere gemeinsam habe, (auch Hegel's Meinung ist diess) als ob nicht das menschliche Selbstgefühl, als das Ansich des Selbstbewusstseins, eben schon wesentlich auch die substantielle Unmittelbarkeit des menschlichen Selbstbewusstseins sein müsse und mithin als menschliches Selbstgefühl nothwendig und wesentlich vom Gefühle des Thiers sich unterscheide. Was Daub Selbstgefühl nennt, als aus welchem sich das Selbstbewusstsein, die Einheit von Intelligenz und Wille entwickle, diess ist vielmehr als das Gemüth zu bezeichnen, so dass also von diesem gilt, was Daub (§ 7—10. S. 53 — 86) als die dreifach unterschiedene Bewegung im Selbstgefühle deducirt, nämlich die Bewegung zu sich hin, von sich weg und die Einheit beider Richtungen als mit sich identische Bewegung, nur dass Daub (a. a. O. S. 77 und 92) dieses letztere Moment zu wenig als drittes hervortreten liess und es nur als die immanente Möglichkeit der Identität im Selbstgefühl und nicht vielmehr, wie es doch bei der analogen Analyse des sinnlichen Lebensgefühls (a. a. O. S. 55 ff.) geschehen, als das Resultat oder die vermittelte Einheit der beiden ersten Momente bezeichnete.

Das Gründlichste und Verständigste, was bis jetzt ausser einigen Andeutungen Reiffs, in seinem Anf. d. Philos. S. XII f., unsers Wissens, über das Gemüth gesagt worden, findet sich in Lindemann's vom Krause'schen Standpunkt aus geschriebenen Anthropologie (1844), und wenn man von den eigenthümlichen Principien der Krause'schen Philosophie und der Behandlungsweise des Einzelnen absieht, so gebührt der in dieser Schrift gegebnen Betrachtung des Gemüths als einer wesentlichen Lebensform des Geistes das Prädikat einer wirklich-speculativen. Nach Lindemann gliedert sich das Allgemeinwesentliche des Ich in besondere Wesenheiten, nämlich den Sinn als den Grund unsers Inneseins oder als Aeusserung unsers Zusammenhangs mit der Welt, als theoretisches Vermögen, und den Trieb als dem Grund unsers Strebens nach Aussen oder als Aeusserung unserer Selbstheit, als praktisches Vermögen; beide aber, Sinn und Trieb, leidendes und selbstbestimmendes Verhalten des Ich, setzen sich gegenseitig voraus und bedingen sich wechselseitig und ist keines ohne das andere thätig; wir sind unsers Strebens inne und erstreben unser Innesein, unser Trieb ist auf unsern Sinn und unser Sinn auf unsern Trieb gerichtet. Diese innige Verbindung des theoretischen und praktischen Vermögens begründet ein Vereinvermögen, worin das Innesein und Streben, der Sinn und Trieb vereinigt sind. Dieses ist das Gemüth, dessen Thätigkeit, je nachdem die eine oder die andere, spontane oder receptive Seite vorherrscht, entweder Fühlen oder Handeln ist. Die Gefühle und Handlungen entspringen dem Gemüthe, jene als die theoretische Gemüthsthätigkeit, diese als die praktischen Gemüthserlebnisse. Dieses Gemüth, als die Vereinigung von Sinn und Streben, wird nun von dem Leben als der

Digitized by Google

Urthätigkeit des Ich unterschieden, welches die Grundlage und Vermittlung der Gemüthsthätigkeit ist. Im Gemüthe lebt der Mensch seine Wesenheit nach allen Seiten hin dar; die Thätigkeiten sind hier im einklangigen, pan-harmonischen Verhältniss, und so ist es gottähnliches, schönes und seliges. Die Seligkeit ist die höchste Lust des Gemüths, das Innewerden der Uebereinstimmung unsers Lebens mit unserer Wesenheit und Bestimmung, unserer vollständig übereinstimmenden totalen Lebenserscheinung, der lebendige Ausdruck der Seligkeit und als solcher auch der Gottähnlichkeit. Demgemäss ist, nach Lindemann, die Religion das Vereinleben mit Gott oder die Gottinnigkeit, die sich im ganzen Innesein und Streben, Fühlen und Handeln des Menschen kund geben soll.

§. 29.
Der Grund und die Elemente der Religion.

Ist im Gemüthe der wesentliche Lebensboden und ewige Mutterschoss der Religion gefunden, so dass dieselbe hier in ihrer substantiellen Einheit und in der noch ungetrennten Identität ihrer unterschiedenen Elemente vorhanden ist, so besteht nunmehr die Aufgabe der Speculation darin, dieses ihr Grundsein, ihr ursprüngliches und wesentliches Sein im Grunde des menschlichen Wesens, auch für das anschauende Denken festzuhalten. Die Elemente der Religion erweisen sich somit als ebendieselben, wie die Grundelemente des Selbstbewusstseins überhaupt, sowohl als Resultates oder thatsächlichen Bewusstseins, als auch desselben in seiner Unmittelbarkeit, in seinem ansichseienden Grunde, das ist des Gemüthes. Das Wesen der Religion in diesem ihrem unmittelbaren Sein im Grunde des Gemüthes, oder die Religion in derjenigen allgemeinen Bestimmtheit, in welcher dieselbe Bedingung und Voraussetzung ihres bestimmten wirklichen Hervortretens in der Existenz ist, enthält somit in ihr selbst folgende mit den Elementen des Ich zusammenfallende wesentliche Reflexionsbestimmungen:

a) die Seite der freien Thätigkeit, Spontaneität oder Activität, oder die Beziehung auf sich selbst als Subject, die Reflexion in sich;

b) die Seite der nothwendigen Thätigkeit, der Passivität oder Receptivität, der Hingebung oder Abhängigkeit, oder die Beziehung auf das Andere als Object; da aber das Ich dieses Andere als Object an sich selbst als die Naturseite seiner selbst ebenfalls hat, so ist endlich noch zu unterscheiden

c) die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, Selbstheit und Hingebung, oder die Freiheit in der Hingebung und Nothwendigkeit

Digitized by Google

und die Nothwendigkeit wieder in der Freiheit, die Beziehung des Ich auf sich selbst als Subject-Object, als Gliedes der Welt und Menschheit oder die eigentliche Identität mit sich selbst.

Als religiöses ist aber das Ich eben darin, dass es diese seine concrete Identität mit sich selbst, die das dritte Element oder die Synthesis der beiden ersten Momente ist, in einem Andern und Höheren, als es selbst hat, das als solches nicht das Object und nicht das Subject, wohl aber in beiden und in der Einheit beider gegenwärtig und offenbar ist. Das Wesen der Religion als die Synthesis dieser in ihr selbst enthaltenen Reflexionsbestimmungen, als die concrete Identität mit sich selbst im Unterschiede ihrer nothwendigen Selbstbeziehungen ist also diess, dass das Ich die Einheit seiner Elemente oder die Identität mit sich eben nur durch ein Anderes und Höheres oder durch Gott ist, welcher als Prinzip und Prius des Ich dieses letztere in der Einheit seiner Elemente als wirkliches erst constituirt und zugleich über diesen Elementen, in deren Einheit er gegenwärtig und offenbar ist, als ein Transcendentes hinausliegt. Dieses Prinzip also, das Absolute oder Gott, ist es, worin das Ich als religiöses bestimmt ist, worin der Mensch Religion hat.

Hiermit sind die Elemente der Religion wesentlich anders bestimmt als bei Hegel und in der Hegel'schen Schule, in welcher die Allgemeinheit (Gott), Besonderheit (Welt) und Einzelheit (Mensch) als die wesentlichen Momente der Religion und als die Selbstentwicklungsmomente des Absoluten oder Gottes selbst erscheinen. (Vgl. Vatke, die Religion des A. T. S. 19 und 67.) Schleiermacher ist es, der jene Elemente der Religion, wie sie oben angegeben wurden, zuerst bestimmt angedeutet hat, wenn er gleich in späteren Jahren nur das Eine, die Abhängigkeit, ausdrücklich hervorhob. Er sagt in seinen Reden (5. Aufl. S. 70): „Aus zwei Elementen besteht das ganze religiöse Leben; dass der Mensch sich hingebe dem Universum und sich erregen lasse von der Seite desselben, die es ihm eben zuwendet, und dann, dass er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach innenzu fortpflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme; und das religiöse Leben ist nichts anderes, als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens . . . . . Und aus dieser innern Einheit entspringt dann für sich als ein eigner Zweig des Lebens auch das Handeln und freilich als eine Rückwirkung des Gefühls." Ferner ebendas. S. 4: „Jedes Leben ist nur die gehaltene Erscheinung eines sich immer erneuenden Aneignens und Zerfliessens; . . . . die menschliche Seele hat ihr Bestehen vornehmlich in zwei entgegengesetzten Trieben. Zufolge des einen nämlich strebt sie sich als ein besonderes hinzustellen, und somit, erweiternd nicht minder als erhaltend, was sie umgibt, ansichzuziehen, es in ihr Le-

Digitized by Google

ben zu verstricken und in ihr eignes Wesen einsaugend aufzulösen. Der andre hingegen ist die bange Furcht, vereinzelt dem Ganzen gegenüberzustehen, die Sehnsucht, hingebend sich selbst in einem Grössern aufzulösen und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen." Ebenso S. 50: „Jeder Act euers Leben ist in sich selbst nichts anders, als was das Ganze auch ist, nur als Act, als Moment. Also wohl ein Werden eines Seins für sich, und ein Werden eines Seins im Ganzen, beides zugleich; ein Streben, in das Ganze zurückzugehen und ein Streben, für sich zu bestehen, beides zugleich; das sind die Ringe, aus denen die ganze Kette zusammengesetzt ist; denn euer ganzes Leben ist ein solches im Ganzen seiendes für sich Sein. Wodurch nun seid ihr im Ganzen? Durch Eure Sinne, und wodurch seid Ihr für Euch? Durch die Einheit Eures Selbstbewusstseins, die ihr zunächst in der Empfindung habt." Nimmt man dazu noch folgende Stelle (S. 42): „Ist nicht Gott die einzige und höchste Einheit? Ist es nicht Gott allein, vor dem und in dem Alles Einzelne verschwindet? Und wenn Ihr die Welt als ein Ganzes und eine Allheit seht, kommt ihr diess anders als in Gott?" —; so werden diese Aeusserungen hinreichen, um diejenigen, welche in religionsphilosophischen Dingen sich von Schleiermacher emancipiren zu können meinen, eines Besseren zu überzeugen. Mit Recht ist darum neuerdings wieder von verschiedenen Seiten auf Schleiermacher's Verdienst in diesem Gebiete hingewiesen worden und ausser Reiff (Anf. d. Philos. S. 128—131) hat erst kürzlich Harms (der Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant, und Feuerbachs Anthroposophie. 1844. S. 257) Schleiermachern als den Befähigten vor Allen bezeichnet, dessen göttlicher Beruf es gewesen, den Begriff der Religion zu entwickeln; es sei aber durch die Confusion derer, die ihn hätten verstehen sollen, dahin gekommen, dass seine Betrachtung der Religion nicht nur in den Hintergrund zurückgedrängt worden, sondern sogar eine derartige Betrachtung von vornherein für eine unsinnige erklärt worden.

C. Die Dialektik des Grundes der Religion.

§. 30.

Das Prinzip des Grundes — die Offenbarung Gottes.

Hat sich das Gemüth, wie es der unmittelbare Grund des Selbstbewusstseins ist, zugleich als der ewige Lebensboden und die dauernde Grundlage der Religion erwiesen, und ist weiterhin das Ich in diesem seinem ewigen Grunde als religiöses eben nur durch die Immanenz Gottes, als des Andern und Höheren, welches diese Lebenspotenz als einheitliche Totalität ihrer eignen Bestimmungen und Elemente erst constituirt und realisirt; so haben wir dieses höhere und vom Ich selbst in sich unabhängige Prinzip, das in seiner Immanenz dem Bewusstsein doch zugleich jenseitig und transscendent bleibt, als das Absolute oder Unbedingte zu fassen und dessen Zu-

Digitized by Google

sammensein mit dem dreieinigen Wesen des Menschen, die Einheit Gottes im Ich, als die Offenbarung Gottes im Ich festzuhalten. Diese im unmittelbaren Grunde des Ich oder im Gemüthe mit diesem selbst in Einem zumal gesetzte und zur wirklichen Existenz des Ich nothwendige Gegenwart Gottes, sein Eingeborensein in das Ich, dessen schlagendes Herz er ist, diess ist die ewige und allgemeine Thatsache der göttlichen Offenbarung an den Menschen und in dem Menschen. Eine andere Offenbarung als Basis und Grund der Religion kennt die Philosophie nicht. In dieser Thatsache ist ewig die Religion gestiftet und gesetzt, in ihr ist dieselbe positiv, sowie das Ich nur in dieser Offenbarung als wirkliches Bewusstsein ist. In diesem Prinzip und kraft desselben, in dieser Offenbarung Gottes stehend ist das Ich der selbsteigne schöpferische Grund der Religion als seiner Religion; dadurch, dass es in Gott ist, hat und ist es selbst schlechthin Religion und diese ist seine eigne That, sein eignes Product, das nothwendige Resultat seiner eignen Entwicklung.

Auf diese Thatsache der ewig immanenten Offenbarung Gottes hingewiesen zu haben ist Solger's grosses Verdienst in der Philosophie. Wir werden auf die weitere Entwicklung des Solger'schen Offenbarungsbegriffs und Religionsbegriffs unten näher eingehen. Dieselben Grundgedanken sind es aber, welche Görres in poetischen Bildern an die Spitze seiner Mythengeschichte gestellt hat, wenn er z. B. S. 1 und ff. sagt: „Die Mysterien der Natur wurden in der Menschheit offenbar; auch in die Menschheit und jeden Einzelnen scheint dieselbe ewige Sonne, die Idee der Gottheit, ewig und allgegenwärtig hinein, nicht abhängig von irgend einer Zeit, sondern glorreich durch alle Zeiten brechend; nicht erkannt von einem Dasein und daher auch nicht abhängig von einem Dasein, sondern wie das Sein in allem Dasein; keiner Zeit, keinem Volke, keiner Besonderheit hat die reine Idee der Gottheit je gefehlt; hätte sie in einem Momente sich entzogen, der Moment wäre selbst geschwunden und nimmer wäre sie der Folge zu Theil geworden. Die Gottheit in sich und dadurch in Allem hat keine Geschichte. Gleich war in allen Zeiten die Idee der Gottheit, ungleich aber ihre Anschauung in Reflexen. Die Allgegenwart der Gottheit in Zeit und Raum bei allen Naturen und durch alle Entwicklung hindurch ist Grundaxiom der ganzen folgenden historischen Untersuchung u. s. w."

Auch in Schelling's neuestem System findet sich, wenn auch bei ihm für den, uns fremden, Zweck einer speculativen Rechtfertigung des sog. Theismus, die Anerkennung dieser aller Religion und religiösen Entwicklung zum Grunde liegenden Thatsache der Offenbarung. In der Paulus'schen Schrift: Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung u. s. w. (1843) finden sich S. 618 ff. die richtigen Sätze, dass es ein älteres, in's Sein selbst zurückgehendes Verhältniss des Menschen zu Gott gebe, als das Erkennen; dass als

blose Belehrung die Offenbarung an dem Verhältniss des Menschen zu Gott nichts ändern könnte; hänge der Mensch nicht auf andere Weise als durch Vernunft und Erkenntniss mit Gott zusammen, so wäre das ursprünglich reale Verhältniss des Menschen zu Gott, das in der Offenbarung ist, nicht zu denken. — Für den später wissenschaftlich zu entwickelnden Offenbarungsbegriff enthalten diese Schelling'schen Andeutungen sehr wichtige und nicht zu übersehende Momente, wie überhaupt die viel verschrieenen „von Schelling'schen Entdeckungen" an prophetischen Lichtblitzen und tiefspeculativen Keimen, mitten unter phantastischem Nebel, reich sind.

§. 31.

Die absolute Nothwendigkeit des religiösen Standpunkts.

Das menschliche Wesen in seinem dreieinigen Grunde ist also die Einheit seiner Elemente nur in und durch Gott, der darin wesentlich gegenwärtig oder offenbar ist; nur in und durch Gott ist es wirkliches Bewusstsein und geistige Persönlichkeit. In diesem Begriffe des Ich ist auch die Idee Gottes mitgesetzt, ohne dass beide, das Ich und Gott, identisch wären; aus der Analyse des Ich in seine Elemente und aus der Erfassung desselben in seinem dreieinigen Grunde ergibt sich der Begriff Gottes. Ebendamit ist das Verhältniss Gottes und des menschlichen Bewusstseins in seinem ursprünglichen ansichseienden Wesen bestimmt; das so bestimmte Ich ist das religiöse Ich und die immanente, wesentliche, nothwendige Beziehung beider ist die Religion. Damit, dass der Mensch überhaupt Mensch, Ich, Selbstbewusstsein, geistige Persönlichkeit ist, und dass und weil er diess durch die immanente Offenbarung Gottes ist, steht er an und für sich schon auf dem religiösen Standpunkte; seine wirkliche und wesentliche Existenz ist schon nothwendig Religion. Dass hiermit der religiöse Standpunkt als absolute und allgemeine Thatsache des menschlichen Bewusstseins sich erweist, diess ist auch der allein wahrhafte und mögliche Beweis der Nothwendigkeit des religiösen Standpunkts. Die Analyse dieses Beweises ist die Dialektik dieser Thatsache der Offenbarung Gottes im Subject, das Werden des religiösen Standpunktes im Subject in und mit seinem Menschwerden selbst, das Sichmachen und Sichselbsthervorbringen der Religion, als dieser Thatsache, aus dem einen und ewigen Wesen des Menschen.

Digitized by Google

Wenn überhaupt von einem Beweise, dass die Religion ist, und dass sie **nothwendig** ist, die Rede sein soll, so kann diess nur ein immanenter Beweis sein, der mit der Deduction des religiösen Standpunkts selbst zusammenfällt. Hegel hat den Beweis dieser innern, an und für sich seienden Nothwendigkeit des religiösen Standpunkts so zu führen gesucht, dass er den Inhalt der Religion, das Absolute, an ihm und durch ihn selbst dazu übergehen lässt, sich als Resultat zu setzen, und dieser Erhebungsprozess, welcher der Standpunkt der Religion sein soll, wird dann so gefasst, dass darin das natürliche und geistige Universum, der ganze Reichthum der natürlichen und geistigen Welt in den religiösen Standpunkt als ihre Wahrheit zurückgegangen sei. Die Religion ist hiermit das Resultat der in der Natur und im objectiven Geiste vor sich gehenden Selbstentwicklung Gottes als eines durch die Vermittlung des endlichen Geistes vor sich gehenden Prozesses. Diese Weise, den religiösen Standpunkt in seiner objectiven Nothwendigkeit nachzuweisen, ist aber so weit entfernt, ein Beweis der absolut-immanenten Nothwendigkeit des religiösen Standpunkts im menschlichen Subject zu sein, dass darin vielmehr nur der Nachweis der Stellung gegeben ist, welche die Religion als Philosophie der Religion im encyclopädischen Organismus der Philosophie überhaupt einnimmt, also in Wahrheit nur der Beweis des Standpunkts ist, auf welchem das religionsphilosophische Subject als solches steht. In Wahrheit steht auf Hegel'schem Standpunkte die Nothwendigkeit der Religion überhaupt nur als eine relative zu beweisen, die sich nothwendig in einen höhern Standpunkt aufzuheben, als Religion aber zu verschwinden hat. Vgl. Hegel's Encyclopädie. III. Thl. §. 552. Religionsphilosophie I., 102—112.

Auch hier ist's Schleiermacher, welcher mit seinem tiefen Instinct das Rechte getroffen hat. Schleiermacher beginnt den ersten Theil seiner Glaubenslehre mit dem Satze, dass im unmittelbaren Selbstbewusstsein mit dem eignen Sein als endlichem das unendliche Sein Gottes mitgesetzt sei. Dass das religiöse Selbstbewusstsein nicht etwas zufälliges, was im Verlauf des menschlichen Daseins vorkommen könne oder auch nicht, sondern etwas Nothwendiges und in allem entwickelten Bewusstsein dasselbige sei, wird von Schleiermacher ausdrücklich davon abhängig gemacht, dass dieses Mitgesetztsein Gottes im unmittelbaren Selbstbewusstsein Allen gleich gegenwärtig, das gemeinsame Bewusstsein Aller, also wesentliche Lebensbedingung und wesentliches Lebenselement sei, so dass aller sogenannte Atheismus im Grunde für Wahn und Schein erklärt werden müsse. Dieses Mitgesetztsein Gottes, als das Dasein Gottes im Menschen, erklärt darum Schleiermacher für die Grundvoraussetzung aller Wissenschaft, für den einzig möglichen Beweis vom Dasein Gottes. Wie nämlich aller Erkenntniss des Entgegengesetzten das Bewusstsein einer absoluten Einheit zum Grunde liege, ohne welche gar kein Wissen und keine wahre Anschauung möglich wäre; so habe auch auf dem Gebiete des Gefühls das Endliche, als in den Gegensatz gestellt, sich selbst nur mit und aus dem über den Gegensatz Gestellten, und nur so sei wirklich menschliches Selbstbewusstsein möglich.

Auf ähnliche Weise begründet Solger die Nothwendigkeit des religiösen Standpunkts als eines faktischen und auf dem wirklich gegenwärti-

Digitized by Google

gen Dasein Gottes im menschlichen Selbstbewusstsein begründeten; die Religion ist ihm der Standpunkt, auf welchem sich der Mensch in seinem innersten Bewusstsein als eins mit sich selbst hat und erfasst.

§. 32.

Das Werden des religiösen Standpunkts.

Ist das Ich, wie es in seinem ewigen Grunde in Gott ruht, auch der schöpferische Grund seiner Religion, diese also das Resultat seiner eignen Entwicklung, so entsteht nun die Frage: wie ist das Ich als der Grund der Religion in diese Offenbarung hineingeboren? wie ist die Offenbarung Gottes im einzelnen wirklichen Ich Leben und Mensch geworden? Die Betrachtung hat sich damit von der unmittelbaren Thatsache der Religion als gegenwärtiger Offenbarung Gottes im Grunde des menschlichen Wesens rückwärts, über die Grundlage des wirklichen Bewusstseins hinaus, in den Hintergrund des individuellen Bewussstseins und der daseienden Nothwendigkeit des religiösen Standpunkts zu wenden, um das Werden des menschlichen Ich zugleich als den Prozess der Religionswerdung oder den transscendenten, präexistentiellen Prozess des religiösen Standpunkts zu begreifen. Mit der Menschwerdung fällt auch das Werden der Religion im Menschen nothwendig in Einem zusammen. Der dialektische Prozess der lebendigen Vermittlung, als deren Resultat der Mensch in seiner unmittelbaren wirklichen Existenz, als zugleich ebendamit schon nothwendig auf dem religiösen Standpunkt stehender hervorgeht, ist aber folgender.

Die erste wirkliche Existenz des Ich ist als unmittelbares Gesetztsein nothwendig auch Resultat einer vorhergehenden Vermittlung, also vermittelte Unmittelbarkeit, also durch das Zusammengehen einer präexistentiellen Vermittlung eben derselben Elemente, welche das Wesen des Ich und der Religion constituiren, zum unmittelbaren thetischen Produkte geworden Dieses Zusammengehen der das Ich wesentlich constituirenden Elemente zur thetischen Einheit der sich neu gründenden Persönlichkeit ist aber das Produkt der sich vereinigenden Geschlechter; die Thesis der neuen Persönlichkeit gründet sich im Zeugungsacte. In diesem sind Mann und Weib sich einander Object und stellen die Elemente der Menschwerdung in ihrer lebendigen Einheit dar; die beiden Prinzipien der Spontanität

Digitized by Google

und Receptivität des Ich werden in der geschlechtlichen Vereinigung in Einem Punkte real zusammengeschlossen. Durch die Offenbarung der Liebe, als der gegenwärtigen Offenbarung des Absoluten in den Liebenden, werden alle Kräfte des Leibes und der Seele zum „reinen Insicherzittern" geweckt und in einem lebensvollen Punkte des concreten Selbstbewusstseins concentrirt; die in der Liebe als Empfindung gegenwärtige Einheit des Selbstbewusstseins steigt in das sinnliche Element herab, und diese mystische Lebensoffenbarung treibt durch den ihr inwohnenden Trieb das Ich aus seinem göttlichen Grunde hervor zum Uebergang in ein neues Individuum. Die in der gegenwärtigen und wirklichen Versöhnungsfeier der ewigen Menschheit gegenwärtige Offenbarung Gottes geht zugleich mit dem einsgewordenen Leben der Eltern im Zeugungsacte in's neue Leben über und tritt hier als vermittelt-unmittelbare Versöhnung der Elemente des Ich auf. Die Geburt des Menschen ist ewige Geburt aus Gott, Erhebung des neuen Ich aus Gott durch die Vermittlung der Natur und ihrer in Gott versöhnten Gegensätze. So ist Gott dem Menschen eingeboren und die Religion des Menschen erste Existenz.

Der Mensch wird aus Gott geboren; nur die wirklich hervortretende Offenbarung Gottes kann sich selbst im Andern hervorbringen, sich selbst zu einer neuen persönlichen Lebendigkeit setzen. Die Thatsache der Offenbarung, welche in der wirklichen Existenz des Ich als eine gesetzte, als unmittelbare Thesis erscheint, muss sich auch im präexistentiellen Hintergrunde dieses unmittelbaren Ich aufzeigen lassen, und es fragt sich also: in welcher Gestalt tritt diese Offenbarung bei der Menschwerdung im Acte der Zeugung hervor? Im Sichgefundenhaben und Sichalseinshaben der entgegengesetzten Geschlechter, d. i. in der Liebe als geschlechtlicher und ehelicher, ist die Versöhnung des Ich mit seinem Du als die wirkliche Einheit des ganzen und vollen, ungetheilten und nicht mehr blos einseitigen Selbstbewusstseins der Menschheit in und durch Gott vollbracht. In seinem Du, dem Andern seiner selbst, als seinem Andern, hat der Mensch das verlorne und gesuchte Paradies des Lebens, die Einheit mit sich und der Welt und Menschheit wieder gefunden; im Andern umfasst er sein ganzes Geschlecht, die im Gegensatze der Geschlechter auseinandergetretenen getrennten Seiten der Menschheit haben sich wieder gefunden und auch der Geist feiert, der ganze Mensch, das Brautfest der Versöhnung, wann im Bilde der gegenwärtige Gott selig lächelt und das wiedergekehrte Eden in der Liebe dem Menschen alle Tiefen der Seele beglückt. Gottes Offenbarung ist in der Liebe, als der ideellen Synthesis der Geschlechter, einerseits und in dem Ueberschlagen dieser Synthesis zur Realität im Elemente der natürlichen Basis andrerseits gegenwärtig. Die in der wirk-

Digitized by Google

lichen Vereinigung der Geschlechter sich selbst hervorbringende, durch und an dem geschlechtlichen Gegensatz vermittelte Einheit der Elemente tritt im neuen Leben als Embryo unmittelbar auf, und der dialektische Prozess der Zeugung ist eben die Dialektik des durch den Gegensatz sich selbst hervorbringenden Ich.

Die Frage: wie der Mensch als religiöses Ich geboren werde, löst sich ganz einfach: weil Mann und Weib im Acte der Geschlechtsvereinigung die positive Wesenheit und Einheit des allgemeinen Ich, des Menschen schlechthin darstellen. Mann und Weib, beide für sich nur einseitige Verwirklichung des allgemeinen Ich, setzen sich gegenseitig voraus, und nur aus ihrer Vermählung stellt sich die Einheit der Idee wieder her. Die wirkliche Einheit und concrete Totalität des einzelnen Ich ist aber die Seele, die ebenso der Lebensgrund der Entfaltung des wirklichen Menschen, wie auch die zur erfüllten Einheit sich zusammenschliessende Entfaltung desselben ist. Da die Seele den ganzen Leib durchdringt und beherrscht, die Seele des Leibes und dieser der Leib der Seele ist, so ist das Eine-Seele-geworden-sein der Geschlechter im ganzen Leibe gegenwärtig, der ganze Leib ist von diesem Einklange durchdrungen und durchherrscht, und da im Zeugungsacte alles Leben und alle Thätigkeit das ganzen Menschen in der Geschlechtsfunction concentrirt ist, so ist eben in der Geschlechtsthätigkeit auch die Gegenwart der Seele im Augenblick des Zeugens und Empfangens zusammengedrängt. Das Eine-Seele-gewordensein der Gatten in der Ehe muss sich, wenn ein neues beseeltes Leben entstehen soll, auch in der leiblichen Sphäre zur realen Erscheinung bringen, und diess geschieht in dem Augenblicke, wo, (wie Fr. Schlegel sagt) das vollendete Bestimmte mit kühnem Sprunge aus dem seligen Traume des unendlichen Wollens in schöner Selbstbeschränkung in die Schranke der endlichen That sich wirft. Die Seele des neuen Menschen, als der Lebensgrund der neugegründeten Persönlichkeit, ist eben in ihrer Unmittelbarkeit nichts anders als das Resultat und die mystische Vereinigung der Seelen der beiden Eltern zu Einer. Das Seelewerden ihres Sich-als-Eins-Findens und Habens schlägt im Acte der Zeugung in's natürliche Element über und gründet sich auf dessen Basis als die neue Persönlichkeit, die der Einklang zweier Seelen ist.

Jedes der beiden geschlechtlichen Individuen stellt nun aber in der erhöhten Stimmung und concentrirten Spannung seiner ganzen individuellen Zuständlichkeit das Vorwalten eines der beiden entgegengesetzten Elemente des menschlichen Ich überhaupt dar; dieselben sind in den geschlechtlichen Individuen als daseiende und nur in ihrer Vereinigung das Eine und ganze Wesen des Menschen constituirende Gegensätze gegenwärtig, sofern der Mann die freie Spontaneität und das Weib die ergänzende Hingebung der Receptivität vorwaltend repräsentirt. Diese Dualität ist in der Liebe der beiden geschlechtlichen Individuen in ihrem Ineinanderaufgegangen- und Aufgehobensein zu Einer ideellen Persönlichkeit versöhnt. Indem sich beide nur als Eine Persönlichkeit haben und wissen, sind sie diess auch thatsächlich im Acte der geschlechtlichen Vereinigung, und die Tendenz dieser vereinigten Geschlechterthätigkeit in der Zeugung ist darauf gerichtet, die in den Eltern ideell gesetzte Einheit in ihrem Eben-

Digitized by Google

bilde, dem Kinde, auch objectiv und gegenständlich zu haben. Im Kinde ist dann die im Verhältnisse der Eltern ideell vollzogene Einheit der Elemente des Ich durch die Vermittlung der Natur oder vielmehr in ungetrennter Einheit von Natur und Geist, wirklich vollzogen und als neue geistige Lebenspotenz, als neue Persönlichkeit in unmittelbarer Totalität gesetzt und gegenständlich geworden. Aus der Mischung der Spontaneität und Receptivität im natürlichen Lebenselemente schafft sich in der auch im Momente der Geschlechtervereinigung gegenwärtigen Kraft des Gottes der reale Keim des neuen Ich als organischer Lebenspunkt, in welchem der Wechsel und die Einheit der aus der geschlechtlichen Divergenz zur synthetischen Einheit in's neue Selbst zusammengegangenen Elemente das Ich in der unmittelbaren natürlichen Basis zugleich als geistige Potenz gesetzt ist. Dieser Act des Setzens des neuen Lebens, wie er eben der Mischungsprozess der Elemente in der Vereinigung der Geschlechter ist, geht freilich dem gewöhnlichen Bewusstsein verloren. So ist es aber ersichtlich, wie in Religion und aus Religion — und die Ehe selbst ist ein religiöser Act —, in und aus Liebe und dadurch aus Gott der Mensch geboren wird, um nun für sich ebendenselben Prozess der Lebensentwicklung aus der unmittelbaren Einheit durch die Entzweiung zur freien Versöhnung als seines Lebens nothwendige Selbstthat durchzumachen.

Schon der Tiefsinn Jacob Böhme's hat, in seiner Weise, die Menschwerdung von dieser Seite betrachtet. Er sagt unter Anderm: „der Geist des Mannes sucht das liebe Kind im Weibe und das Weib im Manne; daher ist in beiden ein heftiges Verlangen, sich zu vermischen. Wenn gleich die äussere Mutter nicht des Kindes der Liebe begehrt, sondern öfters nur ihrer Wollust pflegen will, so begehrt es doch die innere Mutter, welche sich zuerst in der Tinktur geschwängert hat. Die Seele wird menschlich fortgepflanzt, wie man einen Kern setzt oder ein Korn säet, dass ein Geist und Leib daraus wächset. Die Seele ist eine Ursache aller Glieder zu des Menschen Leben; das Herz ist der eigne Urstand der Seele und im innern Blute des Herzens ist sie das Feuer und in der Tinktur ist ihr Geist. Der Geist aber schwebt über dem Herzen und theilt sich ferner in den ganzen Leib und alle Glieder desselben aus. Die Conjunction der Begierde in Männern und Weibern kommt von der Zertheilung der Feuer- und Lichtnatur im Adam. Zwar sind sie geschieden und haben nicht das wahre Leben in sich, sondern sind voll feuriger Begierde zum wahren Leben. Wenn sie aber wieder zusammen kommen in die Einheit des Wesens, so erwecken sie das wahre Leben, auf welches ihre heftige Begierde geht. Sie wollen wieder das sein, was sie im Bilde Gottes waren, als Adam Mann und Weib war. Wann die beiden Tinkturen zusammen in Eine geführt werden, dann offenbaren sich die Eigenschaften des ewigen Freudenreiches, das höchste Begehren und Erfüllen. Der Wille im ehelichen Werke ist ein dreifacher. Zuvörderst geht zwischen den Eltern des Kindes die Begierde auf, sich zu vermischen; bei der Vermischung selbst öffnet sich dann, selbst wenn sie einander gram wären, das Centrum der Liebe. Die Liebe aber inqualirt (d. i. wirkt zusammen) mit dem innern Elemente, und das Element mit dem Paradiese, das Paradies aber

Digitized by Google

ist vor Gott." Vgl. Hamberger, die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme, in einem systematischen Auszuge. 1844. S. 141 ff.

Endlich sei noch an einen Ausspruch Schleiermachers, in den vertrauten Briefen über die Lucinde, erinnert (mit einer Vorrede von Gutzkow. 1835. S. 97.): „Sie wissen ja doch von Leib und Geist und der Identität beider, und das ist doch das ganze Geheimniss. Die Religion der Liebe war unvollkommen bei den Alten und musste desshalb untergehen, wie jeder andre Theil der alten Religion und Bildung. Nun aber die wahre himmlische Venus entdeckt worden ist, sollen wir nun erst recht verstehen die Heiligkeit der Natur und der Sinnlichkeit. Die alte Lust und Freude und die Vermischung der Körper und des Lebens soll nicht mehr als das abgesonderte Werk einer eignen gewaltigen Gottheit sein, sondern Eins mit dem tiefsten und heiligsten Gefühl, mit der Verschmelzung und Vereinigung der Hälfte der Menschheit zu einem mystischen Ganzen. Wer nicht so in das Innere der Gottheit und der Menschheit hineinschauen und die Mysterien dieser Religion nicht fassen kann, der ist nicht würdig, ein Bürger der neuen Welt zu sein."

Es ist Zeit einzusehen, dass die Liebe und Ehe auch die Menschwerdung Gottes und die Genesis der Religion erklären, und die Gemeinheit der Prüderie muss aufhören, die sich schämt, mit der Menschwerdung und Geburt auch den Ursprung des Geistigen und Heiligen im Menschen, die Religion in Verbindung zu setzen.

Zweites Kapitel.

Die Grundform der Religion.

§. 33.

Uebergang.

Um die substantielle Grundlage der Religion, als die Thesis der religionsphilosophischen Anthropologie, zu betrachten, war vom autonomen Wesen des Menschen ausgegangen, das Ich als sein eigner Grund gefasst worden, und damit wurde die Nothwendigkeit des Ursprungs der Religion aus dem menschlichen Wesen erkannt. Dieser ursprüngliche Grund der Religion wurde dann vom thatsächlichen Selbstbewusstsein ausgehend, durch die Analyse desselben in seine Elemente und durch die Aufzeigung derselben in dem Gemüthe oder dem Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit, dialektisch in der einheitlichen Totalität der Elemente der Religion nachgewiesen. In der Einheit dieser Elemente ergab sich aber die Nothwendigkeit eines Andern und Höheren, welches als

das Unbedingte oder Absolute, als Gott, erfasst wurde, so dass als das Prinzip der Religion die Offenbarung Gottes im Ich, in welcher die Religion unmittelbar gestiftet ist, sich erwies und in diesem Verhältniss Gottes und des Menschen als einer nothwendigen Thatsache des menschlichen Bewusstseins der Beweis von der Nothwendigkeit des religiösen Standpunkts überhaupt gefunden wurde. Indem nun schliesslich das Werden des religiösen Standpunkts im Subject selbst, in der Menschwerdung, als der ewigen Geburt des Menschen aus Gott aufgezeigt wurde, ist die Betrachtung am Ende des ersten Kapitels aus dieser dialektischen Bewegung wieder an den Anfang, zur Thesis der Religion im Ich, zurückgekehrt, nur dass dieser Anfang jetzt als ein durch Vermittlung gewonnener und concret erfüllter die Basis ist, um die Bestimmtheit des religiösen Grundgefühls selbst, als die bleibende Grundform der Religion, in der dialektischen Bewegung ihres substantiellen Inhaltes, näher zu betrachten.

Diess bildet das Interesse und Geschäft des zweiten Kapitels, welches hiermit die Religion in ihrem existirenden allgemeinen Wesen oder in ihrem bestimmten Grunde, dieselbe als wirkliche Lebensform zum Gegenstande hat. Unter der Grundform der Religion ist aber das ewige in sich seiende Wesen die uranfängliche Bestimmtheit der Religion verstanden, wie es zu allen Zeiten und in allen Menschen eins und dasselbe ist und als solches die ganze Geschichte durchzieht und niemals aufhört, in stets sich selbst gleicher Lauterkeit in allen bestimmten oder daseienden Gestalten der Religion gegenwärtig zum Grunde zu liegen, welche für sich eben nur dieses uranfängliche Grundgefühl der einen und ewigen Religion als ihr eignes Wesen und ihren eignen Inhalt zu vernehmen und zu erfassen streben. Hier ist nun zunächst wieder zu betrachten die einfache, existentielle Bestimmtheit des religiösen Grundgefühls oder die einfache Thesis der religiösen Grundform, dann die besondere Bestimmtheit desselben in seinem wesentlichen Verhältniss und inneren dialektischen Prozess, und endlich die reale Existenz des religiösen Grundgefühls in der geschichtlichen Wirklichkeit des Geistes, als Grund und Bedingung der Entwicklung des religiösen Geistes der Menschheit überhaupt.

Die allgemeine Grundform der Religion ist von der ersten und niedrigsten Gestalt in der historischen Entwicklung des religiösen Geistes der

Digitized by Google

Menschheit wohl zu unterscheiden; jeder bestimmten Gestalt der Religion liegt vielmehr jenes allgemeine und freilich noch unbestimmteste, embyronische Wesen der Religion als uranfängliches Grundgefühl, aus welchem sich erst eine besondere Gestalt und Erscheinungsform als aus seiner nothwendigen Voraussetzung erheben kann, zum Grunde. Auf diese Grundform der Religion oder das uranfängliche religiöse Grundgefühl, als welches der reinsten, klarsten Intelligenz fähig sei, ohne darum aufzuhören, was es ursprünglich ist, nämlich reines göttliches Gefühl, hat desshalb mit Recht neuerdings Wirth, in seiner Schrift „die speculative Idee Gottes" (1845), der herrschenden Philosophie gegenüber, mit aller Entschiedenheit hingewiesen, wenn er gleich nach unserer Ansicht das Wesen und den Inhalt dieses religiösen Grundgefühls selbst nur einseitig und mangelhaft bestimmt hat. Wir stimmen mit der von Wirth gemachten formellen Bemerkung (S. 1 und f.) vollkommen überein: „Das uranfängliche Gefühl —, und es ist immer noch so lauter, als es am ersten Morgen war, an welchem der erste Mensch ward — kann nichts anderes, als die anschauende Vernunft sein. Die Intelligenz reinigt es, aber sie reinigt es nicht in ihm selbst, sondern nur von fremden Ingredienzien, und wie die Intelligenz diese Funktion hat, das an und für sich Reine von allem Fremdartigen zu scheiden, so thut sie diess nur, indem sie der eignen Stimme jenes Gefühls lauscht, welches selbst in sich jenen Drang nach dem reinen Selbstlaut hat, ja die Intelligenz ist nur dann wirkliches Wissen, wenn sie das reine Sichselbstvernehmen jenes Gefühls ist. Hier quillt der göttliche Enthusiasmus, welcher eines ist mit der Philosophie."

A. *Die einfache Bestimmtheit der religiösen Grundform.*

§. 34.

Die Einheit des Menschen in Gott.

Soll nun die Religion in ihrem ursprünglichen, ewig in sich seienden Wesen oder der wesentliche Inhalt des religiösen Grundgefühls im Allgemeinen bestimmt werden, so kann diese Bestimmung nach dem Bisherigen keine andere sein, als die Einheit des Menschen in Gott, was näher den Sinn hat, dass in und durch Gottes Einwohnen im Menschen dieser seine Einheit und Identität mit sich selbst hat, sofern Gott eben das diese Einheit constituirende immanente Prinzip ist. In dieser Einheit des Menschen mit Gott liegt das Wesen der Religion in ihrem einfachen Sein, die Religion überhaupt, wie sie aller daseienden und bestimmten, geschichtlich erscheinenden Religion zum Grunde liegt, die religiöse Grundform in ihrer einfachen Bestimmtheit. Wenn von Religion überhaupt die Rede ist, so ist es das unvertilgbare Gefühl dieser Einheit des Menschen mit Gott, welches unverwüstlich im Innersten jedes Men-

Digitized by Google

schen wohnt. Nur dadurch ist der Mensch mit sich eins, ein dreieiniges Wesen, dass er an sich und ewig schon in Gott ist und auch in der grössten Zerrissenheit seines Wesens nach dieser Einheit ringt, in Gott sich wieder zu finden strebt, und wenn er Gott in sich und sich in ihm wiedergefunden hat, der seligen Versöhnung unwidersprechlich gewiss ist.

In seiner näheren Bestimmtheit und durch die Entwicklung des menschlichen Wesens nothwendig gesetzten dialektischen Selbstbewegung ist das religiöse Grundgefühl zunächst noch unmittelbare und ungetrennte Einheit des Menschen in Gott, als das Ansich des religiösen Grundgefühls, dann die vorausgesetzte Einheit des mit sich entzweiten Menschen in Gott oder die Einheit in der Differenz, als die anthithetische Form des religiösen Grundgefühls, und endlich die aus dem überwundenen Zwiespalt hervorgegangene Einheit des Menschen in Gott oder die Einheit als im Unterschied gesetzte, als die synthetische oder anundfürsichseiende Bestimmtheit des religiösen Grundgefühls. Entweder hat sich der Mensch unmittelbar in Gott als einig mit sich selbst, als versöhnt mit Gott, oder er will sich in Gott finden und die Zerrissenheit seines getheilten Wesens überwinden, oder endlich er hat sich in Gott gefunden und weiss sich in ihm versöhnt, frei und selig. Diese drei Seiten sind nunmehr, als die besonderen dialektischen Momente der religiösen Grundform, jede für sich näher zu betrachten.

Wirth hat in der Einleitung zu seiner „speculativen Idee Gottes" S. 1—6 eine Analyse des religiösen Grundgefühls zu geben versucht, dasselbe aber in die Sphäre der Differenz gesetzt, indem er es dem wesentlichen Inhalte nach als ein Sichselbstfindenwollen im Unbedingten oder in Gott bestimmte und daraus die Idee Gottes ableitete. Er bemerkt zwar allerdings, dass die Elemente des Ich an sich eins seien und im einheitlichen Wesen des Menschen blosse Bestimmungen und Unterschiede bildeten und darum auch actuell vereinbar sein müssten, obgleich diese an sich einheitlichen Elemente mit einer disparaten Tendenz begeistert seien, die sich zur Divergenz entzünde, welche dann der Geist dadurch zu lösen suche, dass er im Unbedingten als einem anundfürsichseienden Selbst sich selbst zu finden strebe. Der Fehler liegt bei Wirth darin, dass er die ansichseiende Einheit des menschlichen Wesens als Identität fasst und diese Identität als das Absolute selbst nimmt, welches der Grund jener beiden disparaten Elemente sein soll, anstatt dass, wie es das Richtige gewesen wäre, diese Einheit der Elemente des Ich als Einheit im Unter-

Digitized by Google

schiede, als Dreieinigkeit gefasst und zugleich als der unmitelbare Grund oder die erste wirkliche Existenz des Ich begriffen worden wäre. Freilich ist das Wesen des Menschen an sich einheitlich, d. h. die Einheit seiner Elemente oder Identität mit sich selbst im Unterschiede; aber diese Einheit ist, als ansichseiende, nicht Gott selbst, sondern der Mensch hat sich an sich schon in Gott und findet sich eben nur in ihm, der in ihm immanent gegenwärtig, aber ein von ihm verschiedenes, transcendentes Wesen ist.

Im Allgemeinen hat Schleiermacher sowohl in seinen Reden, als auch in seiner Dogmatik das Wesen der Religion richtig als dieses Sein und Leben in Gott, als das unmittelbar-gegenwärtig-Haben Gottes im Gefühle (Reden, 5. Auflage, S. 59. 113. 119. 122 u. ö.) oder als das Mitgesetztsein Gottes im unmittelbaren Selbstbewusstsein des Menschen (Glaubenslehre I, §. 32) bestimmt. Wird nun freilich weiterhin das im unmittelbaren Selbstbewustsein schlechthin, d. i. von Gott, abhängig Finden als die Weise bezeichnet, wie im Allgemeinen das endliche Sein des Menschen und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewusstsein Eins sein könnten, so ist diess die Einseitigkeit Schleiermachers, da gerade in dem Mitgesetztsein Gottes in unserm Selbstbewusstsein ebenso auch die Kraft unserer Freiheit, als einer Freiheit in und durch Gott liegt, welche Seite Schleiermacher inconsequenterweise von der unmittelbaren Beziehung unsers Bewusstseins auf Gott, also aus dem Kreis des religiösen Gefühls schlechthin ausgeschlossen und in die Sphäre des niederen, sinnlichen Selbstbewusstseins verwiesen haben will.

B. Die Dialektik der religiösen Grundform.

§. 35.

Die unmittelbare Einheit des Menschen in Gott.

Das Religionsgefühl in seiner primitiven Gestalt, als die noch ungetrennte und ununterschiedene Einheit des Menschen in Gott, gehört der ersten wirklichen Existenz des Menschen an, wo derselbe in sich und in die ihn umgebende Welt verloren und in beiden unbewusst in Gott ist, noch im ersten Traume des Selbstbewusstseins dahinschwebt und ohne bewusstes und reflectirtes Thun ein einfach-thatloses Sein darstellt. Das Bewusstsein des Menschen ist ein dunkles, in sich und das Object ergossenes Lebensgefühl, gleichsam ein nichtwissendes Wissen, und ebenso ist der Wille in Einem zumal natürlicher und freier, in Gott seiender Wille; in ewigem Wollen und Begehren weiss der Mensch nicht, was Wille und Begierde ist, und in seligem Einheitsgefühle weiss er nicht, was das Prinzip und Motiv dieser Einheit seiner mit sich selbst ist und dass er diese selige Einheit in Gott ist.

Digitized by Google

Nicht die Stufe der Thierheit oder des schlechthin natürlichen oder sinnlichen Lebenszustandes ist es aber, auf welcher so der Mensch sein Leben beginnt, sondern dieses unmittelbare Gefühl des mit sich unentzweiten Menschen ist schon substantielle Geistigkeit und ansichseiende Vernünftigkeit, sofern die einem jeden Menschen eingeborene Einheit des Erd- und Naturgeistes, sein einfach mit sich identisches Sein, in Gott ruht und nur durch die gegenwärtige Offenbarung Gottes wirklich ist. Dadurch eben ist dieser Zustand der ursprünglichen Einheit des Menschen mit sich das ursprüngliche Gefühl der Religion, das Ansich des religiösen Grundgefühls. Diess ist der sogenannte Stand der Unschuld des ersten Menschen, das Eden eines jeden Menschen.

Zwar sind in diesem noch unterschiedlosen, mit sich identischen Sein des Menschen in Gott die Unterschiede des Menschen von sich selbst, vom Object und von Gott noch nicht als solche wirklich hervor und in's Bewusstsein getreten, aber doch an sich vorhanden, als mögliche und werdende bereits gesetzt, und es lässt sich auch in diesem unmittelbaren Ineinanderverschlungensein der Unterschiede die innere Selbtbewegung der Elemente zur in Gott wirklich gesetzten Identität aufzeigen. Indem sich das Ich, in diesem primitiven Zustande der unentzweiten Harmonie mit sich und mit der Welt, in Gott als einig hat und empfindet, ist es eben die noch indifferente Einheit dreier Elemente, nämlich a) der nothwendigen Thätigkeit oder unbewussten, sebstlosen, reinen Hingebung an das Object oder Andere, sei es Aussenwelt oder Du oder die eigne Naturseite, des unbewussten Bestimmtseins durch das Object, der reinen Abhängigkeit von demselben, ohne sich noch demselben entgegenzustellen und von ihm sich selbst zu unterscheiden, zu trennen; b) der freien Thätigkeit, sofern das Ich in dieser Hingebung und Abhängigkeit doch zugleich unbewusst in sich zurückgekehrt ist, im unendlichen Meere der mannichfaltigen Welt und ihrer Eindrücke doch sich selbst habend in seiner freien, unendlichen Spontaneität, ohne indessen sein Selbst mit Bewusstsein für sich als freies auch selbst zu erfassen und den andern Selbst entgegenzustellen. In dieser gedoppelten Beziehung auf sich selbst und auf das Object, in diesem Sichselbsthaben und Hingegebensein an das Andere seiner selbst, ist das Ich c) auch unbewusst eins mit sich

Digitized by Google

selbst und eben diess, sich hingebend im Andern selbst zu haben in einem über Ich und Object gleichermassen hinausliegenden, höheren Andern, dem Unbedingten oder Absoluten, ist die selige Harmonie des Ich in seinem Gott, seine Religion.

Diese unmittelbare Einheit des Menschen in Gott ist die eigentliche Urreligion, als die ewige Basis der Religion überhaupt, der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts, das goldne Zeitalter oder Paradies, von welchem die Traditionen aller historischen Völker reden. Dieser selige Urzustand, das Paradiesesalter der Menschheit ist ewig da und ewig verschwindend, und alles geschichtliche Leben beginnt mit dem Erwachen des Menschen aus dem seligen Traume dieser seiner Kindheit, mit dem Erwachen des Bewusstseins und der Selbstheit. In dieser unmittelbaren Einheit und Harmonie befindet sich das Kind, das selbstlos in die Anschauung des Andern verloren doch seiner unmittelbar gewiss ist und in der Mutter, als seinem ersten Du, unbewusst die Gottheit im Bilde lächelnd erblickt und verehrt. Schelling in seinen Schriften „Philosophie und Religion“ und „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ hat den Satz aufgestellt, dass der Anfang unserer Geschichte als eine von vorhergegangener Cultur und unbewusster Vollkommenheit herabgesunkene Zeit erscheine, dass somit die gegenwärtige Menschheit am Anfang der Geschichte eine besondere Erziehung höherer Naturen genossen, die seitdem von der Erde verschwunden wären; aller Völker heilige Ueberlieferungen wiesen auf einen solchen Zustand unbewusster Glückseligkeit hin, und nur aus solchem Unterricht höherer Naturen sei auch der erste Ursprung der Religion zu erklären. Die Wahrheit in diesen Anschauungen Schelling's ist der Gedanke, dass der erste Zustand des Menschengeschlechts, wie des einzelnen Menschen, bereits ein Zustand der Cultur, der Menschlichkeit, nicht thierischer Rohheit, sondern die unmittelbare Einheit aller besonderen Seiten des Geistes in unbewusster Harmonie gewesen, dass also die Harmonie der Urreligion oder jenes uranfängliche religiöse Grundgefühl die nothwendige Grundvoraussetung aller Religion und überhaupt der Boden ist, auf welchem sich alle Geschichte erst bewegt.

Diese Idee des Urzustandes der Menschheit und der Urreligion ist freilich, durch eigne Schuld Schelling's selbst, von der Orthodoxie in dem Sinne einer sogenannten unmittelbaren göttlichen Uroffenbarung, zu welcher sich alle historische Zustände nur wie verlorne Trümmer und Abfall verhielten, festgehalten und das s. g. Urvolk bald nach Indien, bald nach Baktrien oder Iranien, bald in die Thäler von Kaschmir, bald nach Aegypten versetzt worden. Aber weder philosophisch, noch historisch lässt sich diese Hypothese rechtfertigen. Auf historischem Wege hat dieselbe unter Andern Stuhr in der Schrift: Die Religionsformen der heidnischen Völker. 1835. I. p. XXI ff. gründlich widerlegt. Ihre philosophische Widerlegung liegt in der Darstellung ihrer positiven Wahrheit.

Görres hat die Urreligion keineswegs in jener phantastischen Form festgehalten, wornach die Kenntnisse der Urwelt nur Traditionen einer früher untergegangenen, hoch cultivirten Zeit gewesen. Vgl. dessen My-

Digitized by Google

thengeschichte S. 656. Vielmehr hat auch er in Kinderunschuld den Anfang aller Religion gesetzt (a. a. O. S. 652); in der Jugend der Geschichte, der heiligen Feierwoche von Jahrhunderten, die am Anfang der Zeiten liegt, sei der Gott in der Geschichte geboren worden und die höchste Natureinheit sei in der Geschichte dieser Zeit gewesen; der frühe Mensch sei das artikulirte Wort von Gott (a. a. O. p. IX. f.), und der Satz: nach dem Bilde Gottes, dem Universum ist der Mensch gemacht und sein Athem, seine Absolutheit ist ihm eingehaucht, sei die Veste aller Philosophie und aller Wissenschaft, und das Wissen und die Erkenntniss sei allein durch ihn möglich (S. 653); der Mensch in der ersten Periode seiner Existenz wandle, seines Bewusstseins unbewusst, im tiefern Bewusstsein der Welt einher; sein Denken sei Träumen, Offenbarungen der Natur in ein junges, reges, unverlogenes Leben ohne Sünde und Missethat (p. X.); die erste Weise, wie das göttliche Leben als Naturleben sich offenbare und wie die ersten Menschen es in sich aufgenommen und sich in ihm gestärkt und gekräftigt, sei ein Naturpantheismus gewesen und das sociale Leben der ersten Geschlechter Naturreich und daher Priesterstaat und Theokratie (p. 16—21).

Aus dem Obigen ist zugleich der wesentliche Unterschied dieser Auffassung des religiösen Grundgefühls von der Hegel'schen ersichtlich, nach welcher diese unmittelbare Einheit des Menschen mit Gott als wirkliche, nur erst an sich seiende Identität Gottes und des Menschen gefasst wird, während sich aus unserer Analyse des Selbstbewusstseins, als der Identität des Menschen mit sich selbst in und durch Gott, ergibt, dass auch diese erste unmittelbare Existenz des Menschen nichts anders als eben nur diese seine Identität mit sich als Einheit des in sich selbständigen Menschen in Gott, nicht aber Identität Gottes und des Menschen ist, wie diess von Rosenkranz in der Schrift: die Naturreligion (1831) S. 12—26 angenommen wird.

§. 36.

Die vorausgesetzte Einheit des mit sich entzweiten Geistes in Gott.

Die unmittelbare Einheit des Menschen in Gott ist der Lebensboden und die ewignothwendige Voraussetzung der ganzen Entwicklung des Menschen; aus dieser in Gott gebornen Einheit entfaltet sich die concrete Bestimmtheit des geschichtlichen Lebens, welches mit der That der Entzweiung des Menschen in ihm selbst beginnt. Denn da im unmittelbaren Sein desselben in Gott auch die Unterschiede bereits an sich da und gesetzt, nur noch nicht als wirkliche hervorgetreten und für sich geworden waren, so muss mit dem Fortschritte der geistigen Entwicklung der Unterschied auch hervorkommen und was an sich ist, muss wirklich werden; der Mensch muss sich von sich selbst, seiner Naturseite und von dem

Digitized by Google

was er nicht ist, erst unterscheiden, um sich mit dem Andern seiner selbst wahrhaft einig zu finden und zu wissen. Aus jenem ununterschiedenen, einheitlichen Sein bestimmt sich darum das werdende Ich zum Unterschiede, welcher sich als ein dreifacher erweist, nämlich a) als theoretische Selbstunterscheidung des Ich vom Object, welches es anschaut und an dasselbe hingegeben, von demselben abhängig ist und in der Rückkehr der sich aus sich selbst entlassenden Reflexion in die innere Einheit der Subjectivität die aufdämmernde Empfindung der Einzelheit oder Selbstheit hat; b) als praktische Selbstunterscheidung des Ich vom Andern seiner, durch die erwachende Begierde oder den sich als frei setzen wollenden Willen, der sich für sich selbst Objectivität und Realität zu geben strebt und so die Gewissheit seiner particularen Selbständigkeit oder Persönlichkeit hat; c) als totale Selbstunterscheidung des Ich als sich einfach auf sich selbst beziehenden Wesens, welches in der Empfindung seiner Selbstheit und Freiheit zugleich auch seiner Nichtigkeit und Endlichkeit inne wird und so sich von Gott unterscheidet.

Diese Selbtunterscheidung des Menschen von der Aussenwelt, von sich selbst und von Gott erweist sich näherhin jedesmal ebenfalls wieder als eine dreifache. Was zunächst den Unterschied des Menschen von sich selbst angeht, so hat mit der aus dem ersten dunkeln Gefühle erwachten Selbstheit der Mensch unbewusst sein Ich der Aussenwelt gegenübergestellt und von dieser sich selbst unterschieden; er wird seiner selbst inne: a) nach der theoretischen Seite als freithätiger Innerlichkeit oder als Empfinden und Wissen seiner selbst, als Bewusstsein von sich selbst; b) nach der praktischen Seite als freithätiges Streben oder als Wille, als Beziehung seiner auf sich selbst als freien, besonderen Zweckes, und c) als freie Einheit seiner Innerlichkeit und seines Strebens zumal, als Beziehung seiner selbst auf sich als einheitlicher Totalität des Inneseins und Strebens.

Indem der Mensch immer tiefer sich in sich vertieft und von sich selbst immer bestimmter sich unterscheidet, tritt die Aussenwelt immer entschiedener als das Andere seiner ihm gegenüber und sein Verhältniss zu diesem Andern erscheint a) als theoretische Unterscheidung des Andern von sich, als Beziehung dessen, was

Digitized by Google

nicht er selbst ist, was von seiner freithätigen Innerlichkeit und seinem Begehren unterschieden ist, auf ihn selbst; b) als praktische Unterscheidung des Andern von sich, als Beziehung des Andern als eines solchen, welches als die Schranke seines Willens erscheint, sei es nun, dass es diesem hemmend, oder fördernd entgegentritt, mithin als Abhängigkeit des Ich von der Aussenwelt; und c) als reale Unterscheidung des Andern vom Ich oder als Beziehung des Ich auf das Andere, als ein solches, welches in Einem zugleich vom Ich verschieden und zugleich in ihm selbst mitgesetzt und enthalten ist, gegen welches sich also das Ich nicht gleichgültig verhält, sondern dasselbe seiner Freiheit zu unterwerfen, die ihm dadurch gesetzte Schranke zu überwinden strebt.

In dieser doppelten Unterscheidung des Menschen von sich und dem Object tritt nun auch seine Unterscheidung von Gott hervor. Indem sich der Mensch seiner Innerlichkeit und Subjectivität und seines Unterschieds von der Aussenwelt, als dem Andern seiner, bewusst wird und durch seine Freiheit zugleich sich die Schranke der Nothwendigkeit zu unterwerfen und dieselbe aufzuheben strebt, wird er seiner selbst als des Herrn der Natur sich so bewusst, dass er in sich selbst eine über die Natur und ihn selber hinausliegende, über beide übergreifende Kraft empfindet und von diesem Höheren sich und das Andere seiner unterscheidet. Dieses Höhere, welches dem Ich immanent und zugleich transcendent ist, ist nun Gott. So entwickelt sich in und mit der Unterscheidung des Menschen von sich selbst und von der Natur auch a) die theoretische Unterscheidung seiner selbst von Gott, in welchem und kraft dessen der Mensch frei und selbständig ist; diese Unterscheidung geht ferner b) zur Entzweiung mit Gott fort, sofern der Mensch nicht zur Versöhnung seiner Freiheit mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit kommt, die er doch unbewusst sucht und erstrebt. Die Spitze dieser Entzweiung des Menschen mit Gott ist c) die Entfremdung von Gott und die Entgegensetzung seiner selbst gegen Gott, welche das Böse ist.

In solchem Zustande der Entzweiung des Bewusstseins und Willens des Menschen in ihm selbst hat er sich verloren; die Einheit seines Wesens in Gott, von welcher er ausgegangen ist, liegt im Hintergrunde des Bewusstseins und wird als ein fremdes, fernes

Digitized by Google

Gut, als das verlorne Paradies gewusst. Die Einheit des Menschen mit sich selbst oder seine Religion ist so nur die in der Differenz oder Entzweiung vorausgesetzte, nicht wirklich gegenwärtige, sondern nur abstract vorgestellte Einheit. Das religiöse Gefühl ist hier Bewusstsein der Einheit als einer fremden, aber für das Subject seienden und in ihm sein sollenden, ohne dass es sich darin wirklich gefunden hätte. Aber dieses Sich-selbst-wiederfinden-wollen in jenem höheren Andern, welches Gott ist, diese religiöse Sehnsucht, dieses Suchen Gottes, ob ihn der mit sich entzweite, in sich zerrissene Geist wohl finden möchte, ist der Weg zur Wiedereinheit mit Gott.

Die Hegel'sche Schule (vgl. Hegels religionsph. Vorl. I, 63 ff. und Wirth's speculative Idee Gottes, S. 1 ff.) bestimmt die Elemente des Ich nicht, wie es oben von uns geschehen ist, als spontane, receptive Thätigkeit und den Einklang beider, sondern einseitig theoretisch als unendliches und endliches, allgemeines und besonderes Bewusstsein. Diese an und für sich und uranfänglich, nämlich im Begriffe des Absoluten, eins seienden, Elemente, die im Wesen des Menschen zusammengeschlossen, aber mit einer disparaten Tendenz begeistert seien, sollen nun die Entzweiung des endlichen Geistes, das eigentliche religiöse Verhältniss als solches. die Sphäre der Differenz in der Religion bilden, und die Differenz oder Entzweiung darin beruhen, dass diese beiden Seiten des religiösen Verhältnisses, das rein Allgemeine oder Unendliche und das einzelne unmittelbare Subject oder das endliche Bewusstsein, im religiösen Subject zur Beziehung und Bekämpfung auseinandertreten, sich suchen und fliehen, sofern der Geist unendliches und endliches Bewusstsein zugleich sei, doch aber die rein verneinende Macht des rein Unendlichen oder schlechthin ausserhalb des Gegensatzes stehenden Absoluten das endliche oder relative Sein nicht bejahen und sich nicht mitten im Endlichen fesseln lassen wolle, während doch die Tendenz des Geistes darauf gehe, diesen theoretischen Gegensatz des Bewusstseins zwischen dem Unendlichen und Endlichen im Subject wieder aufzuheben, durch die Thätigkeit der Subjectivität die Einheit mit dem Absoluten wieder herzustellen. Die absolute Allgemeinheit, welche das Erste in der Religion ist, nach Hegel, und alle späteren Unterschiede embryonisch in sich zusammenschliesst, geht selbst zur Differenzirung ihrer selbst fort, macht sich zum Gegenstande des Bewusstseins, tritt in das religiöse Verhältniss als in die Entzweiung ein. —

Nicht Gott ist es aber, wie es die Hegel'sche Schule fasst, der sich entzweit und in dessen Begriffe die Bestimmung läge, die Einheit seiner Absolutheit mit der Besonderheit zu sein. Vielmehr bleibt Gott immer das immanent-vorausgesetzte und ewig gegenwärtig zu Grunde liegende Band der Einheit des Menschen mit sich selbst auch in der Entzweiung, die darum nicht bis zur Auflösung der Elemente auseinander gehen kann, weil

Digitized by Google

diese das Aufhören des Individuums selbst wäre. Das Wesentliche bei der Entzweiung des Menschen in ihm selbst ist dieses, dass hier Gott nur Grundlage und Voraussetzung, Prinzip und Bedingung der einheitlichen Wesenheit des Menschen ist, nicht aber auch in der immanenten Selbstbewegung und insichseienden Reflexion der Elemente im Zustand ihres gegensätzlichen Verhaltens als versöhnendes, einigendes Prinzip wirklich gegenwärtig ist für das Bewusstsein. Ebendiess macht gerade den Unterschied dieser zweiten Phase des religiösen Grundgefühls aus, dass Gott nur im Bewusstsein als dessen Prinzip und absolule Voraussetzung gegenwärtig ist und so im Hintergrunde des wirklichen Bewusstseins liegt, nicht aber zugleich sich in demselben als gegenwärtig manifestirt. Wäre das Letztere der Fall, so müsste nothwendig die Einheit des Geistes mit sich hergestellt sein. Damit es aber dahin komme, hat der Mensch durch seine eigne That seinen Gott aus dem Hintergrunde seines Bewusstseins in die Gegenwart des Selbstbewusstseins hervorzuholen und Gott selbst hat in diese hinaufzusteigen; in diesem Entgegenkommen beider vollzieht sich die Versöhnung des Geistes.

§. 37.

Die Einheit des Menschen in Gott, als eine im Unterschiede frei gesetzte.

Das Werden des Menschen aus und in Gott ist nothwendig auch eine Entwicklung zu Gott. In der Entzweiung mit sich selbst kann der Geist nicht stehen bleiben, ohne unterzugehen. Aus dem Schmerze der Entzweiung mit sich selbst und der Sehnsucht des Sichwiederfindenwollens entwickelt sich die freie Versöhnung des Menschen in Gott, als die zur That erhobene ewige Voraussetzung seiner wirklichen Existenz, in einem nothwendigen Prozesse. Den Ausgangspunkt des Sichwiederfindens in Gott bildet das theoretische Innewerden der Möglichkeit, eins mit Gott und selig in ihm zu sein, welches der unbewusste Nachklang, die instinktive Erinnerung der verlornen Einheit ist. Die Mitte dieses Versöhnungsganges ist das Sichübersetzen dieser unmittelbaren Einsicht in den Willen und das hiedurch erwachende freie Streben des Menschen, diese theoretisch gefasste und geahnte Einheit auch zur wirklichen That zu erheben. Diese realisirt sich alsdann zum gegenwärtigen seligen Gefühle der wirklichen Wiedereinheit des Menschen mit sich selbst und seiner Wiederversöhnung mit Gott. In dieser seiner in sich vollendeten Gestalt liegt das religiöse Grundgefühl jedem wahrhaft freien und reifen Selbstbewusstsein zum Grunde, und in dieser Einheit des Geistes mit sich selbst in Gott ist allein ein wahrhaftes Selbstbe-

Digitized by Google

wusstsein möglich. Die Religion stellt sich somit als der Halt und ewige Grund der wahrhaften Freiheit des Geistes und der vollendeten Persönlichkeit dar.

Auf dem Hegel'schen Standpunkt ist diese wiedererlangte Einheit mit Gott nicht als der Einklang der Elemente des dreieinigen Selbstbewusstseins in einem Andern, Höheren, nämlich dem Absoluten, gefasst, sondern in der Absolutheit oder Unendlichkeit des Selbstbewusstseins selbst liegt die Einheit des Subjects mit sich selbst; die Einigkeit, welche durch die im Cultus sich realisirende Aufhebung der Entzweiung gewonnen wird, ist als ursprüngliche und an und für sichseiende Einigkeit gefasst, nämlich als im Absoluten selbst gesetzte, sofern dieses seinem Begriffe nach die Einheit seiner Absolutheit mit der Besonderheit ist. Die Aufhebung der Entzweiung, die als praktisches Element auf Seiten des Subjects und seiner Thätigkeit fällt, ist das Aufheben der im religiösen Verhältniss, wo Gott als Gegenstand des Bewusstseins oder als blose Beziehung des Endlichen auf das Unendliche ist, noch gesetzten Entzweiung, als Sichaufheben dieser nur relativen, im Gegensatz stehenden Beziehung. (Hegels Vorl. über d. Phil. d. Rel. I, 72 f. 203 f.)

Auch Wirth (die specul. Idee Gottes S. 4 f.) fasst die Lösung des Zwistes als dasjenige, worein die Elemente selbst einzugehen hätten und worin sie ihr eignes Wesen realisirt fänden, als den Zweck des Zwistes das Absolute oder Unbedingte selbst, welches selbst die werdende Einheit der Elemente, die sich hervorbringende Thätigkeit seiner Elemente ist. So ist das Absolute selbst, nicht der Mensch oder das religiöse Ich, wie als der Grund, so auch als der Zweck und das Ziel der Entzweiung des menschlichen Geistes gefasst, damit aber dem Menschen seine Freiheit geraubt. Ist der Zweck eines begeisteten Wesens ein Anderes als dieses Wesen selbst? Fällt der Zweck ausserhalb des Gegenstandes? Was nützt es, wenn Gott unsere Versöhnung wäre und wir dieselbe nicht als die Synthese unsers eignen Wesens, als in und mit diesem nothwendig immanent gegenwärtig hätten? Nicht die Idee Gottes ist das Ansich des religiösen Verhältnisses, das Ansich des menschlichen Wesens und das Ziel und Resultat beider; sondern der ganze dialektische Prozess des Uebergangs aus der unmittelbaren Einheit durch die Sphäre der Entzweiung zur Wiederversöhnung mit sich selbst fällt lediglich auf Seiten des Menschen selbst. Die Natur oder das Wesen des menschlichen Ich ist sowohl der Grund seiner Entzweiung, als auch der eigne Selbstzweck seiner Versöhnung; der Mensch gelängt in dieser nicht zu einem Andern, als er selbst ist, nämlich zum Absoluten, sondern eben nur zur Realisirung seines eignen wesentlichen Begriffs, zur Idee der Menschheit selbst. Der Grund des Ich ist die immanente Tendenz und Bestimmtheit des Ich selbst und ebenso der Zweck des Zwistes ist auch wieder nur das menschliche Selbst als versöhntes Ich. Vergl. Zur Kritik von Dr. Wirth's Analyse des religiösen Grundgefühls, in den Jahrbüchern für speculative Philosophie. 1846. 1 Heft. S. 227. ff.

Digitized by Google

C. Die reale Dialektik der religiösen Grundform.

§. 38.

Die daseiende Wirklichkeit des religiösen Grundgefühls im Subject.

Ward im Bisherigen die Religion in ihrer bestimmten substantiellen Grundform betrachtet und die allgemeine Dialektik derselben explicirt, so ist nun auch das wirkliche Dasein der Religion im Subject, als der reale Ausgangspunkt und positive Anfang aller geschichtlichen Entwicklung des religiösen Geistes, in's Auge zu fassen. Erschien aber die Einheit des Menschen in Gott in ihrer dialektischen Selbstbewegung zunächst als Sichhaben in Gott, weiterhin als Sichfindenwollen in ihm und endlich als Sichgefundenhaben und Versöhntsein in ihm, so entspricht jeder dieser Bestimmtheiten der religiösen Grundform in der Wirklichkeit des geistigen Lebens eine bestimmte subjective Form des religiösen Grundgefühls, nämlich die Form des unmittelbaren Gefühls oder der unmittelbaren Empfindung entspricht der unmittelbaren Einheit des Menschen in Gott, die Form des Bewusstseins der vorausgesetzten Einheit oder dem Sichfindenwollen in Gott, und die Form des Selbstbewusstseins der freien Versöhnung in Gott. Ebenso manifestiren sich aber auch die besonderen Elemente der Religion im Thun und Verhalten des Subjects in bestimmten Gestalten des religiösen Thuns als Andacht, Opfer und Festfeier, als den realen Formen, worin sich die Substantialität des religiösen Grundgefühls als wirklich daseiende erweist. Demgemäss sind nun die subjectiv-ideellen Formen des religiösen Grundgefühls und die objectiv-realen Gestalten desselben aus dem allgemeinen Wesen der Religion zu deduciren.

Die objective Seite, der Gegenstand und Inhalt der Formen des religiösen Bewusstseins, ist bei Hegel nicht die religiöse Grundform, als Einheit des Subjects in Gott, als dieses bleibende und für alle weitere Entwicklung des menschlichen Geistes die Basis bildende Grundverhältniss der Religion, sondern das Absolute oder Gott selbst, der in uns als fühlend, vorstellend und wissend sein oder vielmehr erscheinen soll. Dieser Inhalt, Gott selbst, soll nach Hegel die Grundlage für alle weitere Entwicklung bilden und aus seiner Einheit nicht heraustreten, die Erscheinung des religiösen Geistes ist, nach Hegel, mit der Erscheinung und Entwicklung Gottes im Menschen identisch und eins und dasselbe. So ist der Gegenstand und Inhalt des Bewusstseins nicht eigentlich die Entwicklung des Bewusstseins aus, in und zu der Religion, sondern vielmehr nur

Digitized by Google

die Erscheinung des Absoluten für das Bewusstsein, das sich in seinen subjectiven Erscheinungsformen nur theoretisch zu seinem göttlichen Inhalt verhält, während erst in der Sphäre des Selbstbewusstseins der Inhalt die wirkliche Einheit des Subjects mit dem Absoluten sein soll, sofern sich hier das Subject in den Formen der Andacht, des Cultus und der Sittlichkeit auch praktisch verhalte und durch seine eigne freie Thätigkeit die Schranke des Göttlichen und Menschlichen aufzuheben, die Versöhnung zu erreichen strebe. Der Begriff der Religion, das Selbstbewusstsein des Absoluten im Endlichen Geiste, liegt den subjectiven Erscheinungsformen der Religion oder den verschiedenen Gestalten des Bewusstseins nur zum Grunde als Voraussetzung, als ihr Inneres, das sich diesen Erscheinungsformen assimilire, ohne dass doch der Begriff der Religion eine dieser Formen selbst wäre, da er vielmehr erst im speculativen Denken sich mit sich selbst zur Identität von Inhalt und Form, Begriff und Gegenstand zusammenschliesse. In keiner der früheren Formen, wird nach Hegel Gott als seiend, als freies, selbständiges Anundfürsichsein angetroffen; diess sei erst im speculativen oder reinen Denken der Fall, das sich aus der Dialektik der Vorstellung entwickle. Vgl. Hegels Vorles. über die Religionsphil. I., 66 ff. 88 ff. 112 ff. Vatke Religion des A. T. S. 26 ff. 46 ff.

§. 39.

Die bestimmten subjectiv-theoretischen Formen der religiösen Grundform.

Das allgemeine Wesen der Religion in der unmittelbaren Einheit ihrer Elemente stellt sich, je nach der bestimmten Stufenentwicklung des Selbstbewusstseins, im Allgemeinen entweder dar in der Form des Gefühls, als das ruhige Aufgehobensein des dreieinigen Wechsels der Elemente in der Sphäre der unmittelbaren Empfindung — das religiöse Gemüthsleben oder die religiöse Gesinnung; oder in der Form des Bewusstseins, der Vorstellung, als die Beziehung des in sich reflectirten Subjects auf das ihm immanente göttliche Prinzip als ein blos gegenständliches, ihm noch äusserliches und blos vorausgesetztes — der religiöse Glaube oder das religiöse Bewusstsein im engern Sinne; oder endlich in der Form des freien Selbstbewusstseins, als Einheit des religiösen Gefühls und Glaubens, der Empfindung und des Bewusstseins — das religiöse Selbstbewusstsein oder die freie Religiosität. In jeder dieser drei subjectiven Gestalten der Religion ist das Wesen der Religion in der unmittelbaren Einheit ihrer Elemente gegenwärtig und jede ihrer Seiten ist ebensowohl im fühlenden, als im vorstel-

Digitized by Google

lenden und im selbstbewussten Subject thätig. Ebenso finden sich diese Gestalten des religiösen Grundgefühls oder die Formen der concreten Einheit des Subjects mit Gott auf jeder Stufe der historischen Entwicklung des religiösen Geistes, in jeder bestimmten Religion; in einer jeden findet sich die Form des Gefühls als unmittelbare Einheit des Subjects in Gott, die Form des Bewusstseiss oder der Vorstellung als Stufe der Entzweiung des Subjects und endlich die Form des freien Selbstbewusstseins als die Stufe der wiedererrungenen Einheit und Versöhnung mit Gott.

Die Religion als solche, in ihrem ursprünglichen allgemeinen Wesen, bleibt in allen diesen Formen eine und dieselbe, sie ist in ihnen allen die einheitliche Totalität ihrer Elemente, als Einheit des Menschen in Gott und Gottes im Menschen, und hört in keiner dieser psychologischen Erscheinungsformen auf zu sein, was sie ursprünglich ist. Und es muss als ein Grundirrthum der Hegel'schen Philosophie bezeichnet werden, wenn in der Religion das Gefühl als das Niedere und Schlechtere gegen das Denken herabgesetzt wird, als ob das Gefühl dasjenige sei, welches überhaupt der Mensch mit dem Thiere gemein habe und worin jeder, auch der schlechteste und unwürdigste Inhalt sein könne. Auch das Denken kann das Schlechteste und Unwürdigste zum Gegenstande machen. Keineswegs ist das Denken gegen das Gefühl die höhere Bestimmung, durch welche der Mensch nicht Thier, sondern Geist sei, und somit die absolut und allein wahre Form für den religiösen Inhalt. Es gibt auch ein Gefühl des Geistes als solchen, welches die Vernünftigkeit zum substantiellen Inhalt hat, und solcher Art ist überhaupt und an sich schon das religiöse Gefühl, weil es Gott zum Inhalte hat und in der unmittelbaren Einheit mit ihm lebt und webt. Die Form des Gefühls ist darum eine gleichberechtigte psychologische Existenzweise des religiösen Grundwesens im Subject; die Religion ist im religiösen Geist als fühlendem in die einfache Form der Empfindung des Subjects zusammengedrängt. Bei Weitem beim grössern Theile der Menschen und im Durchschnitt beim ganzen weiblichen Geschlecht bewegt sich die Religion vorwaltend in dieser Form des empfindenden Geistes, die wohl die einfachste, aber keineswegs auch, wie Hegel annimmt, als die abstracteste Form des religiösen Verhältnisses zu bezeichnen ist. Ebensowenig gehört dieselbe, wie Hegel meint, dem empirischen Subject an; vielmehr gehen auch bei der höchsten Geistesbildung, bei der freiesten Intelligenz, beim vollendeten Selbstbewusstsein die Momente der Religion als das Resultat der Gesammtentwicklung des religiösen Lebens immer wieder in die intensive Lebenseinheit des Gefühls oder der unmittebaren Empfindung über, in deren Form auch die Substanz der immanenten religiösen Weltanschauung im Subject gegenwärtig zu sein fähig ist.

Mit vollem Rechte ist darum neuerdings auch Wirth, in seiner speculativen Gottesidee S. 1 f., in dieser Beziehung der Hegelschen Ansicht entgegengetreten, indem er sagt: „Jede Religion wurzelt in dem uranfänglichen Gefühle des Geistes, dem unmittelbaren Innewerden seines ewigen

Digitized by Google

Wesens. Jenes Gefühl ist nicht nur die Wurzel, sondern die bleibende Grundform der Religion . . . . ; es ist der reinsten, klarsten Intelligenz fähig, ohne darum aufzuhören, zu sein, was es ursprünglich ist, reines, göttliches Gefühl; . . . . . es ist immer noch so lauter, als es am ersten Morgen war, an welchem der erste Mensch ward. Die Intelligenz reinigt es, aber sie reinigt es nicht in ihm selbst, nur von fremden Ingredienzien, und sie thut diess nur, indem sie der eignen Stimme jenes Gefühls lauscht, ja die Intelligenz ist nur dann wirkliches Wissen, wenn sie das reine Sichselbstvernehmen jenes Gefühls ist."

§. 40.

Die objectiv-realen Gestalten des religiösen Grundgefühls.

Als wirklich im Subjecte erweist sich die Religion erst durch ihre reale Lebensäusserung im geistigen Dasein desselben, dadurch nämlich, dass sie alle Seiten des subjectiven Lebens durchdringt und als die Seele des ganzen innern Thuns und Verhaltens des Menschen sich bethätigt. Erst in diesem realen Prozesse ihrer Bethätigung treten die Elemente als objective Gestalten des religiösen Grundgefühls bestimmt hervor, indem entweder die eine oder die andere Seite momentan vorherrscht oder beide Beziehungen in concreter Durchdringung sich darstellen. Die subjectiv-spontane Seite oder die freie Thätigkeit stellt sich in rein innerlicher Weise vorwaltend in der Andacht oder dem Gebete dar, als dem Ausdruck des Insichseins und Sich-frei-und-eins-Fühlens in Gott einerseits und des Sichsuchens und Findens in Gott andrerseits; die objectiv-receptive Seite oder das nothwendige Thun, die Abhängigkeit des Subjects vom Absoluten, manifestirt sich als Entäusserung und Hingebung, in der Weise eines äusseren, darstellenden Thuns, im Opfer; und endlich die Seligkeit des in der Hingebung und Freiheit zumal mit Gott Sich-eins-Fühlens und Habens hat ihren realen Ausdruck, in der Weise einer das innere und äussere Moment zur Totalität zusammenschliessenden Zuständlichkeit, in der Festféier, als in welcher das religiöse Subject im Gesammtbewusstsein der Gemeinde die objective Gewissheit seiner Versöhnung erhält und geniesst. In dieser Weise stellt sich die Erhebung des religiösen Subjects aus, in und zu Gott in ihren bestimmten Stufen als die objectiv-reale Dialektik des religiösen Grundgefühls, als die religiöse Grundform in ihrer subjectiv-objectiven Wirklichkeit oder als der religiöse Cultus dar.

Digitized by Google

Die Elemente des Cultus müssen, sollen sie anders als im Wesen der Religion nothwendig begründet sich erweisen, sich im religiösen Grundgefühle als bereits der realen Möglichkeit nach gesetzte Momente desselben aufzeigen lassen, und zugleich, wenn sie als nothwendige Aeusserungen der Religion gelten sollen, als mit den Elementen der Religion identische Formen des religiösen Grundgefühls in seiner objectiven Wirklichkeit im Subject sich darstellen.

Drittes Kapitel.

Der Grundbegriff der Religion.

§. 41.

Uebergang.

Wurde in der religionsphilosophischen Anthropologie zuerst die substantielle Grundlage der Religion im Wesen des Menschen herausgestellt und dann auf dieser Grundlage die wesentliche und bleibende Grundform der Religion überhaupt oder die Bestimmtheit und innere Dialektik des religiösen Grundgefühls analytisch betrachtet, so ist nun noch übrig, die concrete Einheit der substantiellen Grundlage und der allgemeinen Grundform der Religion oder das, was die Religion als allgemeine Lebensform des menschlichen Geistes an und für sich ist, im Elemente des logischen Begriffs zu bestimmen. Die positive logische Bestimmung des allgemeinen Wesens der Religion ist ihr Grundbegriff, der wissenschaftliche Ausdruck für das begriffene allgemeine Wesen derselben, also der Begriff des Grundwesens der Religion. Dazu gehören aber folgende drei Seiten, welche zur Einheit zusammengeschlossen den Grundbegriff der Religion bilden, nämlich:

a) die objective Seite des religiösen Grundbegriffs oder der Begriff der Offenbarung;
b) die subjective Seite des religiösen Grundbegriffs oder der Begriff der Religion als solcher, und
c) die Einheit beider Momente in der erscheinenden Wirklichkeit des Geistes oder die subjectiv-objective Seite des religiösen Grundbegriffs, der Begriff des religiösen Geistes als erscheinenden oder als des auf dem Grunde der ewigen Offenbarung in der Religion sich entwickelnden Menschengeistes.

Digitized by Google

Die Aufgabe des folgenden Kapitels besteht hiernach darin, von der gewöhnlichen Vorstellung ausgehend, die Dialektik der Vorstellung als den Vermittlungsgang ihres Begriffs zur Idee sich vollziehen zu lassen, um daraus die letztere, als die Wahrheit des Begriffs, zu gewinnen.

Nach der von der unserigen wesentlich abweichenden Anschauungsweise, die der Hegel'schen Theologie und Religionsphilosophie zum Grunde liegt, kann bei Hegel vom allgemeinen Begriff der Religion nur in dem Sinne die Rede sein, dass derselbe oder ihr ansichseiendes Wesen, als ideelle Totalität der möglichen Entwicklungsmomente gedacht, zwar in den niederen Entwicklungsformen der Religion als abstrakte Grundlage und innere treibende Macht enthalten sei, aber erst in der absoluten oder christlichen Religion als Begriff, als erfüllte Totalität der Momente, existire, während dagegen jene untergeordneten Stufen nur als die einzelnen, zu selbständigen Gestaltungen herausgetretenen Momente des einen und wahren Begriffs der Religion, nur als dessen Voraussetzungen, Vorbereitungen, Ahnungen gelten sollen. Nach unserer Auffassung dagegen ist es die ewig einige Religion selbst, in ihrem ansichseienden, reinen und einfachen, sich selbstgleichen Wesen, welche die ganze Geschichte durchzieht und als solche selbst keine Geschichte hat, sondern in aller äussern Erscheinung unverändert in sich eins und mit sich identisch ist, in ihrer eignen Selbstoffenbarung ewig jung, wie die Menschheit selbst, bleibt. Der Vollendungsgang des religiösen Geistes in der Geschichte ist nicht eine Reinigung des Wesens der Religion in ihr selbst, sondern nur von dem, was nicht das Wesen selbst ist, was sich in der Erscheinung als Unwesentliches, als Schein und Fremdartiges angesetzt hat.

A. Der Grundbegriff der Offenbarung.

I. Der Ausgangspunkt für den Begriff der Offenbarung.

§. 42.

Die vorgestellte Offenbarung.

Hatte sich bei der allgemeinen Betrachtung des Selbstbewusstseins und seines Grundes die Offenbarung als objectives Prinzip und substantielle Grundlage der absoluten Positivität der Religion erwiesen, so ist für die Feststellung des Grundbegriffs der Religion zunächst diese ihre objective Seite oder der Begriff der Offenbarung zu bestimmen. Indem nun in dieser Absicht das speculative Erkennen zunächst die geschichtlich vorausgesetzte Vorstellung, welche das empirische Bewusstsein von der Offenbarung hat, in's Auge fasst

Digitized by Google

und von dieser ausgehend, das Wesen derselben zu erfassen strebt, erweist sich als die jener Vorstellung zum Grunde liegende Wahrheit die allgemeine Thatsache, dass das menschliche Selbstbewusstsein seinen ewigen Halt und Bestand, seine wahrhafte Wirklichkeit in einem Andern und Höheren hat, und dass der menschliche Geist, indem er zu sich selbst kommt und sich als Ich erfasst, in diesem unmittelbaren Acte selbst nothwendig dieses höhere, von ihm selbst unabhängige Prinzip mitgesetzt findet. Indem nun der Geist dieses seines eignen Grundverhältnisses inne wird und sich von seinem immanent-transcendenten Prinzip, als seinem immanenten göttlichen Inhalte unterscheidet, strebt er, als denkender, sich dieses Verhältniss des Ich zu seinem eignen göttlichen Grundprinzip klar zu machen, das Verhältniss zwischen Selbstbewusstsein und Offenbarung zu begreifen. Da nun der aus der Unmittelbarkeit der Empfindung erwachte, denkende Geist zunächst noch in der Form der Vorstellung denkt, die Weise der Vorstellung aber eben diese ist, den eignen Inhalt unvermerkt und unwillkührlich als einen jenseitigen, fremden und dem vorstellenden Bewusstsein äusserlich bleibenden sich zu gegenständlicher Anschauung zu bringen; so kommt es, dass das vorstellende Bewusstsein jenes immanent-transcendente Prinzip des Selbstbewusstseins, worin dieses seinen Halt hat, aus sich hinaus in ein räumliches und zeitliches Jenseits setzt und zwischen dem Selbstbewusstsein und der Offenbarung eine absolute Trennung statuirt, die eben nur eine vorgestellte und vermeintliche, eine blos vorausgesetzte ist. Gott selbst erscheint dem Bewusstsein überhaupt als ein über und vor seiner Offenbarung an den Menschen in selbständigem Fürsichsein verharrendes, dem menschlichen Wesen an sich fremdes und jenseitiges Wesen. So treten in dem Streben des denkenden Geistes, das Verhältniss des Selbstbewusstseins zur Offenbarung zu fassen, so lange er als vorstellender sich verhält, die beiden Seiten des Verhältnisses, das menschliche Selbstbewusstsein und dessen immanentes göttliches Prinzip, als Selbstbewusstsein und Offenbarung in schroffer Aeusserlichkeit und unversöhnter Spannung auseinander und nur auf äusserliche und zufällige Weise miteinander vermittelt sich gegenüber.

Diese mit der transcendenten Gottesanschauung auf das Innigste zusammenhängende, biblisch-kirchliche Vorstellung von der Offenbarung erscheint

Digitized by Google

näher in folgender Weise modificirt. Gott offenbart sich dem Menschen; dieses heisst zunächst diess, dass der über der Welt schlechthin erhaben und in jenseitigem, einzelnen Fürsichsein vorgestellte Urheber von Welt und Menschheit die letztere, die er zur Ebenbildlichkeit mit sich oder in und mit Religion geschaffen, nicht von sich lässt, sondern sich ihr fortwährend auf ausserordentliche Weise, durch besondere auserwählte Organe, wie Propheten und Religionsstifter, offenbart oder bezeugt, so dass auf diesem Wege das dem Menschen als solchem von Natur eingepflanzte Gottesbewusstsein einer positiven Erweiterung und Bereicherung theilhaftig und sein natürliches religiöses Verhalten noch auf besondere, ausserordentliche Weise durch die göttliche Einwirkung unterstützt wird. Hiervon nicht wesentlich verschieden, sondern auf eben derselben Voraussetzung der absoluten Jenseitigkeit und ausschliesslichen Transcendenz Gottes beruhend, ist die andre in der Kirche gäng und gebe gewordene Vorstellung, dass Gott dem empfänglichen und nicht widerstrebenden Innern des Menschen durch eine unmittelbare, direkte Einwirkung sich kund gebe und über sein Wesen und Verhältniss zur Oekonomie der Welt Mittheilungen mache, wobei der Mensch seinerseits sich durchaus nur passiv und absolut receptiv verhalte und das auf diese Weise von Gott Geoffenbarte oder Mitgetheilte leidend aufnehme, ohne dasselbe als ein für ihn seiendes zu begreifen und darin, als in einem im menschlichen Geiste selbst ewig Gesetzten und Begründeten, sich wiederzufinden. In beiden Beziehungen ist die Offenbarung dem Sinne nach dieselbe, als ein direkt von Gott ausgehendes, unmittelbar schöpferisches Einwirken auf den ihm selbständig gegenüber stehenden Menschen. Eine solche absolute Receptivität des menschlichen Wesens, der unmittelbar von aussen herkommenden Einwirkung Gottes gegenüber, ist dem Wesen und Begriffe des menschlichen Geistes ebenso sehr zuwider, als auf der andern Seite eine solche absolute Spontaneität und Activität Gottes, dem sich blos leidend verhaltenden Menschen gegenüber, Gottes unwürdig ist, da derselbe damit zu einem Deus ex machina degradirt wird. Hier gilt vielmehr das Wort des Laienevangelisten:

Schuf Gott so stümperhaft denn die Natur,
Dass er, uns seinen Geist zu offenbaren,
Muss, ew'ge Offenbarung störend nur,
Mit Taschenspielerkunst dazwischen fahren?

II. Die Dialektik der Vorstellung von der Offenbarung.

§. 43.

Der Hegel'sche Offenbarungsbegriff.

Die kirchliche Vorstellung von der göttlichen Offenbarung, als einer sogenannten übernatürlichen und übermenschlichen, vom Wesen des Menschen und seinem Selbstbewusstsein absolut getrennten

Digitized by Google

und demselben äusserlich gegenüberstehenden göttlichen Einwirkung und Mittheilung, war leicht durch den kritischen Prozess in der Entwicklung des protestantischen Geistes zu negiren und dagegen von Seiten der socinianischen und arminianischen, deistischen und rationalistischen Kritik das Angeborensein der Gottesidee im Menschen oder das s. g. natürliche Gottesbewusstsein geltend zu machen, wobei indessen immer noch daneben die Möglichkeit und Nützlichkeit einer besonderen, übernatürlichen und ausserordentlichen göttlichen Nachhülfe und Unterstützung des sich selbstüberlassenen Menschen zugegeben blieb, bis endlich die neuere Philosophie, seit dem Anfange dieses Jahrhunderts, mit der alten Vorstellung einer zeitlichen Schöpfung auch die einer zeitlichen Offenbarung Gottes aufgab und dagegen mit einer dem theistisch-supranaturalistischen Gottesbegriffe wesentlich entgegenstehenden Gottesanschauung auch die Idee einer ewigen immanenten Selbstoffenbarung Gottes im menschlichen Geiste selbst aufnahm.

Auch die Schelling-Hegelsche Philosophie leitet die Religion von Gott her, aber nicht als eine dem menschlichen Geiste von aussen und obenher gekommene Mittheilung göttlicher Dinge, sondern als eine Offenbarung Gottes, sofern derselbe im menschlichen Geiste und durch dessen nothwendige Vermittlung sich selbst offenbart, d. h. sein eignes göttliches Wesen entfaltet. Der Begriff der Offenbarung ist kein vom Begriff Gottes und des Menschen trennbarer, vielmehr ist die Einheit beider oder der Begriff der Gottmenschheit eben die Wahrheit des Offenbarungsbegriffs. In seiner unmittelbaren, oder natürlichen Existenz ist dem Menschen der Geist einestheils noch innerlich, ohne dass er sich desselben bewusst und dessen mächtig wäre, anderntheils eben darum noch äusserlich, so zwar, dass der Mensch in der Bewegung zum Selbstbewusstsein auf diesen ihm äusserlich seienden Geist nothwendig bezogen ist. Diese Beziehung des anundfürsichseienden, göttlichen oder absoluten Geistes auf den erst noch ansichseienden, menschlichen oder endlichen Geist, oder das religiöse Verhältniss überhaupt, ist wesentlich die Erscheinung der göttlichen Selbstoffenbarung im Menschen, und der Dualismus der Vorstellung, der Gegensatz zwischen Selbstbewusstsein und Offenbarung, ist hiermit in einen geistigen Prozess aufgelöst, dessen Inhalt die Entfaltung des absoluten Geistes zu seiner eignen

Digitized by Google

Vollendung ist, und dessen Form in der dialektisch fortschreitenden Bewegung des endlichen, menschlichen Selbstbewusstseins zum absoluten oder göttlichen Selbstbewusstsein besteht.

Ist nun durch dieses Umsetzen der Vorstellung und ihrer getrennten Momente in die logische Einheit des Begriffs allerdings zwar der Dualismus zwischen Offenbarung und Selbstbewusstsein aufgelöst, so ist diess so sehr auf Kosten der Freiheit des Menschen geschehen, dass die Speculation wie die Religion selbst gleichermassen dadurch unbefriedigt bleiben. In dem Offenbarungsbegriffe Hegel's fällt, wie bei der kirchlichen Vorstellung, das ganze Thun und alle Wahrheit und Wirklichkeit einzig auf Seiten Gottes, und die Bewegung des menschlichen Selbstbewusstseins erscheint nur als Folie und Vehikel der Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes. Was in der Offenbarung als ihr wesentlicher Inhalt gefunden wird, ist eben nur die Entwicklung und Vollendung des Absoluten durch die Vermittlung des endlichen Geistes, worin der letztere, das menschliche Bewusstsein, nur als verschwindendes Moment erscheint und untergeht. Damit ist eben nur die vorgestellte Offenbarung von ihrem Dualismus befreit, und ihre beiden auseinanderliegenden Seiten sind zur Einheit des Begriffs zusammengeschlossen, aber die Wahrheit und Idealität des Offenbarungsbegriffs ist keineswegs erreicht.

Hegel hat in der Phänomenologie (herausg. von J. Schulze, 1841) S. 551 ff., in der Encyclopädie §. 140 und 563 f. und in den Vorlesungen über die Religionsphilosophie (1840) II., S. 192—198, seinen Offenbarungsbegriff entwickelt. In der Phänomenologie ist das Wesentliche in Folgendem enthalten: In der absoluten Religion ist das göttliche Wesen geoffenbart; sein Offenbarsein besteht darin, dass gewusst wird, was es ist; es wird aber gewusst, indem es als Geist gewusst wird, als Wesen, das wesentlich Selbstbewusstsein ist. Dem Bewusstsein ist in seinem Gegenstande dann etwas geheim, wann er ein Andres oder Fremdes für es ist und wenn es ihn nicht als sich selbst weiss. Dieses Geheimsein hört auf, indem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewusstseins ist. Denn so ist er als in seinem Verhältnisse zu ihm, d. h. dieses weiss unmittelbar sich darin oder es ist sich in ihm offenbar. Diess, seinem Begriffe nach offenbar zu sein, ist also die wahre Gestalt des Geistes und diese seine Gestalt, der Begriff, ist ebenso allein sein Wesen und Substanz. Er wird gewusst als Selbstbewusstsein und ist diesem unmittelbar offenbar, denn er ist dieses selbst; die göttliche Natur ist dieselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird.

Zu diesen Sätzen, die in nuce den Hegel'schen Offenbarungsbegriff in dem Sinne eines Offenbarens von Seiten Gottes und zwar als Sichselbst-

Digitized by Google

offenbarens enthalten, verhalten sich die Bemerkungen in der Encyclopädie, drittem Theile, und den religionsphilosophischen Vorlesungen nur als Erläuterungen und nähere Bestimmungen.

In der Encyclopädie wird §. 140 (im Zusatze) angeführt, dass die Natur und geistige Welt beide Offenbarungen Gottes sind, nur dass es die Natur nicht dazu bringe, sich ihres göttlichen Wesens bewusst zu werden, was die ausdrückliche Aufgabe des Geistes sei; was Gott ist, das theile er auch mit, das offenbare er und zwar zunächst durch die Natur, in welcher er sein Wesen auseinanderlegt und dann ebenso im Geiste, in welcher er dieses seines ausgelegten Wesens bewusst wird. Im dritten Theile §. 563 und 564 wird bemerkt, die Offenbarung sei diess, dass der Inhalt der Idee als absoluter Geist für den Geist sei; es liege wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, als derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist sei, dass sie von Gott geoffenbart sei; denn Offenbaren sei Manifestiren und der Geist nur Geist, sofern er für den Geist sei; in der absoluten Religion manifestire der absolute Geist nicht mehr abstracte Momente seiner selbst, sondern sich selbst in seiner Totalität als absoluten Geist; Gott sei Gott, nur insofern er sich selber wisse, nichts für sich behalte, sondern Geist für den Geist sei; dieses sein Sichwissen sei aber sein Selbstbewusstsein im Menschen und dasjenige Wissen des Menschen von Gott, welches zum Sichwissen des Menschen in Gott fortgehe.

In derselben Weise spricht sich Hegel in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion, S. 197 ff., im Eingange zur absoluten Religion, aus: Die Offenbarung Gottes oder die Religion der Manifestation Gottes, als die Religion, die sich selbst offenbar sei, bedeute diess, dass Gott sich im endlichen Geist wisse; diess sei aber erst dann der Fall, wenn der Begriff der Religion für sich selbst oder sich selbst objectiv geworden sei, also in der absoluten, vollendeten oder christlichen. Gott offenbart sich, diess heisst bei Hegel, dass das Absolute sich unendlich urtheilt oder bestimmt, für ein Andres ist oder sich manifestirt, weil es eben wesentlich Geist, und ein Geist, der nicht offenbar, auch nicht Geist sei. Was aber Gott offenbart, dieses sei eben diess, dass er das Offenbaren seiner selbst, dass er Geist oder absolute Subjectivität oder als Vater in seiner ewigen Idee an und für sich, als Sohn im Elemente des endlichen Geistes und als Geist im Elemente der Gemeinde ist.

Dieser Hegel'sche Gottesbegriff, über den im Wesentlichen die Hegel'sche Schule nicht hinausgekommen ist, ist nichts anders als die zur Begriffsform erhobene gewöhnliche Vorstellung von der Offenbarung: das menschliche Selbstbewusstsein setzt sein allgemeines Wesen aus sich heraus und schaut es als absoluten Geist an, welcher für den endlichen Geist ist.

§. 44.

Der Feuerbach'sche Offenbarungsbegriff.

Fiel der gewöhnlichen Vorstellung von der Offenbarung und ihrer in die logische Gedankenform erhobenen Gestalt bei Hegel

Digitized by Google

alles Thun im Grunde nur auf Seiten Gottes, so dass die menschliche Seite als verschwindendes Durchgangsmoment in der göttlichen Selbstentwicklung unterging, so schlug bei Feuerbach der Versuch, durch die Kritik der kirchlichen Vorstellung das wahre Wesen der Offenbarung zu begreifen, in's gerade Gegentheil um. Dem kirchlichen und Hegel'schen Offenbarungsbegriff gegenüber hat allerdings Feuerbach das grosse Verdienst, die menschliche oder subjective Seite hervorgehoben und die Offenbarung nicht als Selbstentwicklung Gottes durch Vermittlung des Menschen, sondern als Entwicklung und Erziehung der Menschheit selbst, als Offenbarung ihres eignen Wesens gefasst zu haben. Nur besteht die Einseitigkeit Feuerbach's darin, dass bei ihm auf Seiten des Menschen Alles fiel und das Absolut-Andere und Höhere des Menschen, die dem menschlichen Wesen immanent-transcendente Kraft, welche Gott ist, im Selbstbewusstsein untergeht. Das Selbstbewusstsein in seinem eignen inneren Verhalten und Bewegen als Identität des menschlichen Wesens mit sich selbst, ist hier das Ein und Alles und allein das Göttliche, so dass zwischen dem menschlichen und göttlichen Wesen kein wesentlicher oder qualitiver Unterschied mehr stattfindet und der Gegensatz zwischen Offenbarung und Selbstbewusstsein sich hier blos auf den Unterschied des menschlichen Wesens und des Individuums, des allgemeinen und des einzelnen Selbstbewusstseins reducirt.

Gott ist eben das wahre, d. i. allgemeine Wesen des Menschen, das offenbare Innere oder ausgesprochene Selbst des Menschen, über welches der Mensch nun einmal nicht hinauskommen könne, aber durch das unbewusste und unwillkührliche Thun der Phantasie die Absolutheit seines eignen Wesens als ein fremdes und anderes Wesen auffasse und als Offenbarung sich gegenüber stelle, die in Wahrheit aber nur eine Offenbarung der allgemeinen Natur des Menschen an den existirenden Menschen sei. Hiernach bestimmt Feuerbach den Begriff der Offenbarung, der Form nach, als die Selbstbestimmung des Menschen und dem Inhalte nach als die Gewissheit des Menschen, dass Gott Mensch und der Mensch Gott sei. Diess ist aber geradezu die absolute Negation und abstrakte Annihilirung der Offenbarung, eine wesentlich verfehlte Ausdrucksform für den Begriff des menschlichen Wesens,

Digitized by Google

welches in seiner innern Dreieinigkeit oder in der Identität mit sich selbst nur in einem ihm immanenten Andern und Höheren, welches Gott ist, seinen Halt und Bestand hat.

Feuerbach gewinnt diesen seinen Offenbarungsbegriff, welcher die Offenbarung aufhebt, aus der kritischen Analyse des gewöhnlichen Offenbarungsbegriffs der religiösen Vorstellung. Vgl. Wesen des Christenthums. 1843. S. 303—310. Sein Irrthum liegt aber hierbei, wie in seiner ganzen dogmatischen Kritik, darin, dass ihm die Religion mit ihrer endlichen Erscheinung im religiösen Bewusstsein, das Wesen der Religion mit der religiösen Vorstellung unmittelbar identisch gilt und die Meinung zum Grunde liegt, dass mit der Negation und Auflösung der sich widersprechenden Vorstellung nothwendig und an und für sich auch das Wesen der Religion selbst, als Beziehung des Menschen auf Gott, negirt sei. So geht denn Feuerbach von der vorgestellten Offenbarung aus, welche als eine Illusion des religiösen Bewusstseins erscheint, sofern der Mensch im Offenbarungsglauben sich selbst negire, ausser und über sich hinaus gehe und den Inhalt seines eignen menschlichen Wesens als einen von Gott auf besondere Weise mitgetheilten betrachte. Der Mensch schiebe im Glauben an die Offenbarung zwischen sich als dem Bestimmten und sich als dem Bestimmenden, ein anderes Wesen, Gott, ein; das religiöse Gemüth, in seiner unmittelbaren Selbstgewissheit und unbewussten Selbstbestimmung, mache sich zum leidenden, passiven und Gott zum handelnden, activen, so dass der Mensch von Gott bestimmte Offenbarungen als Beweise seiner Existenz empfange; was aber Gott zu dieser Thätigkeit bestimme, das sei nicht er, sondern eben der Mensch. Ohne die Offenbarung, sagt Feuerbach, wäre Gott nur durch den Menschen für ihn, d. h. nur ein abstrakter, vom menschlichen Bewusstsein vorgestellter, also blos subjectiver Gott; ein wirklich existirender und sich als seiend bethätigender Gott ist er nur dadurch, dass er auch durch sich selbst den Menschen in Kenntniss von sich und seinem göttlichen Wesen setzt; die Offenbarung ist also die Selbstbezeugung der Existenz Gottes, das authentische Zeugniss und der objective, allein wahre Beweis, dass Gott existirt, d. h., dass er nicht blos gedachtes und vorgestelltes Sein hat, wie es in der religiösen Vorstellung der Fall ist, sondern dass sein Sein ein wirkliches, eine Thatsache ist, oder mit andern Worten, dass Gott das Wesen des Menschen selbst ist. Der ganze Unterschied zwischen der Offenbarung und dem menschlichen Selbstbewusstsein oder der Vernunft ist mithin ein blos illusorischer, was den Inhalt der göttlichen Offenbarung bildet, ist eben menschlichen Ursprungs. Als kindlicher Glaube, bemerkt Feuerbach, sei der Offenbarungsglaube respectabel; das Kind werde von aussen bestimmt, diess sei die Erziehung desselben; so sei auch die Offenbarung Erziehung des Menschengeschlechts; aber man müsse nur nicht die Offenbarung ausser die Natur des Menschen legen und, gleichwie die religiöse Vorstellung thue, des Menschen innerstes Wesen, welches in der Offenbarung aufgeschlossen und Gegenstand wird, durch die Macht der Einbildungskraft ausser sich stellen und als Gott betrachten.

Digitized by Google

§. 45.

Der Schleiermacher'sche Offenbarungsbegriff.

Kommt auf dem einen dieser beiden extremen Standpunkte die göttliche und auf dem andern die menschliche Seite nicht zum Rechte, so dass in beiden Fällen die Religion aufhört, das ewig-immanente Verhältniss des Menschen zu Gott in Wahrheit zu sein und darum von einer Offenbarung im Grunde keine Rede sein kann, da Gott nur in dem offenbar sein kann, was er nicht selbst ist, so nimmt Schleiermacher einen Standpunkt ein, welcher beide Seiten zu vereinigen sucht und dadurch zuerst den Weg bezeichnet, auf welchem der wahrhafte Begriff der Offenbarung zu erreichen steht. Was zunächst sein Verhältniss zur kirchlichen Vorstellung von der Offenbarung angeht, so hielt Schleiermacher als das derselben zum Grunde liegende Wahre diess fest, dass dieselbe das ununterbrochene Wirken Gottes im Menschen, vermittelt durch das Wirken oder Handeln des Universums auf denselben sei und somit die Bedeutung einer neuen und ursprünglichen Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den, als schlechthin abhängig bestimmten Menschen habe.

Im passiven Sinne des Wortes, wornach es die objective Grundlage der Religion bezeichnet, fasste Schleiermacher die Offenbarung, der Form nach, als das dem unmittelbaren Selbstbewusstsein des Menschen unmittelbar Nahe und Gewisse, als das im Abhängigkeitsgefühle gegenwärtige göttliche Leben, und dem Inhalte nach als die unmittelbare Lebensäusserung des Unendlichen, Ewigen im Endlichen, Zeitlichen, als die Erscheinung und Manifestation Gottes im menschlichen Geist, als das lebendige Hervortreten der inneren Handlungen und Erweisungen des Universums im Menschen. Nach dieser Seite gilt ihm die Offenbarung mit der Religion selbst identisch, nämlich als das Erregtwerden des Menschen durch das allgemeine Leben des Universums, an welches er sich hingibt. Indem so Gott in das menschliche Wesen und Leben lebendig und wirksam eingeht, erweist er sich darin als die einzige und höchste Einheit, so dass eben das Ein und Alles in der Religion als ein Sein und Leben in und durch Gott erscheine. In der zunächst als Empfindung gegenwärtigen Einheit des menschlichen Selbstbewusstseins ist die Offenbarung das Zusammentreten des all-

Digitized by Google

gemeinen Lebens mit dem besonderen, die unmittelbare Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft. Im Weltall allein, als der Einheit und Allheit, offenbart sich Gottes Gegenwart, das Unendliche, unmittelbar, und die religiösen Erregungen, die Erweisungen und Offenbarungen Gottes an den Menschen entstehen eben dann, wenn sich derselbe dem Weltall hingibt, und sie sind auch nur habituell in ihm, wenn diese seine Hingebung an das Universum habituell ist.

Mit diesen freilich sehr unbestimmten und nicht zur gedankenmässigen Form des Begriffs herausgearbeiteten Andeutungen Schleiermacher's über das Wesen der Offenbarung ist der Uebergang zum wahrhaften Begriff derselben gemacht, sofern darin als die wesentlichen Momente des Offenbarungsbegriffs, einmal die durch die Gegenwart Gottes im Selbstbewusstsein hervorgebrachte Einheit und ausserdem Gott als das vom menschlichen Wesen verschiedene Andere und Höhere, zu welchem das Bewusstsein im Verhältniss der Hingebung und Abhängigkeit steht, hervortreten. Die genauere Analyse des Offenbarungsbegriffs findet sich indessen erst bei Solger.

Ueber Schleiermacher's Ansicht von der Offenbarung sind zunächst die Stellen in den Reden über die Religion (5. Aufl. 1843) S. 18 ff. 28. 43. 50 f. 54. 58. 70. 107. 137 (Anm. 8.) 263 275. 277 u. ö., und in der Glaubenslehre die Einleitung und der Anfang des ersten Theils zu vergleichen. Die Hauptstelle in den Reden, worin der Offenbarungsbegriff erläutert wird, ist S. 107: „Was heisst Offenbarung? Jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen ist eine, und so würde jeder solcher Moment, auf welchen ich oben gedeutet, wenn Ihr Euch seiner bewusst würdet, eine Offenbarung sein, nun aber ist jede Anschauung und jedes Gefühl, wo sie sich ursprünglich aus einem solchen entwickeln, aus einer Offenbarung hervorgegangen, die wir freilich als eine solche nicht vorzeigen können, weil sie jenseit des Bewusstseins liegt, die wir aber doch nicht nur voraussetzen müssen im Allgemeinen, sondern auch im Besondern muss ja jeder wohl am besten wissen, was ihm ein wiederholtes und anderwärts her erfahrenes ist, oder was ursprünglich neu . . . . Was heisst Eingebung? Es ist nur der allgemeine Ausdruck für das Gefühl der wahren Sittlichkeit und Freiheit, jenes Gefühl, dass das Handeln trotz aller oder ohnerachtet aller äussern Veranlassung aus dem Innern des Menschen hervorgeht. Denn in dem Maass, als es der weltlichen Verwirklichung entrissen wird, wird es als ein göttliches gefühlt und auf Gott zurückgeführt . . . . Was heisst Gnadenwirkung? Nichts anders ist diess, als der gemeinschaftliche Ausdruck für Offenbarung und Eingebung, für jenes Spiel zwischen dem Hineingehen der Welt in den Menschen durch Anschauung und Gefühl, und

Digitized by Google

dem Eintreten des Menschen in die Welt durch Handeln und Bildung, beides in seiner Ursprünglichkeit und seinem göttlichen Charakter, so dass das ganze Leben des Frommen nur Eine Reihe von Gnadenwirkungen bleibt."

In der Glaubenslehre weist Schleiermacher die gewöhnliche Vorstellung von der Offenbarung Gottes, als einer unmittelbaren, übermenschlichen und übernatürlichen Kundmachung seines an und für sich seienden Wesens, oder als einer unmittelbaren Aeusserung und besondern Einwirkung Gottes auf den Menschen, im Gegensatz zur natürlichen oder Vernunftreligion, ein für allemal zurück und will ebensowenig von einem solchen Sinne des Wortes Offenbarung etwas wissen, wonach Ueberliefertes oder Erlerntes, Ersonnenes und Entdecktes als ein Geoffenbartes gelten solle. Vielmehr behauptet er, dass es allen Religionen als solchen zukomme, in ihrem Ursprung geoffenbart zu sein, sofern sich nämlich das Geoffenbarte auf die ursprüngliche und eigenthümliche, aus dem Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung und der gegenseitigen Einwirkung der Menschen auf einander nicht zu erklärende Entstehung des Wesentlichen in einer Religion beziehe. Eine nähere wissenschaftliche Entwicklung hat der Offenbarungsbegriff in der Glaubenslehre aus dem Grunde nicht erhalten, weil der Ausdruck Offenbarung als ein allzuunbestimmter, mit welchem viel Versteck gespielt werde, von Schleiermacher gar nicht als ein wissenschaftlicher anerkannt worden. Aus der ganzen Schleiermacher'schen Entwicklung des Abhängigkeitsgefühls geht aber zur Genüge hervor, dass er die Allgegenwart des höchsten Wesens, als des einfach und absolut Unendlichen, wovon sich der Mensch abhängig fühlt, das innerlich Mitgegeben-, Eingeboren- oder Mitgesetztsein Gottes im unmittelbaren Selbstbewusstsein, sofern dasselbe als die eigentliche Grundvoraussetzung und Lebensbedingung aller Religion und als der einzige Beweis vom Dasein Gottes bezeichnet wird, eben in dem Sinne des Offenbarungsbegriffs, nämlich als Gegenwart Gottes im menschlichen Bewusstsein, gefasst hat und nicht sowohl den Begriff und die Sache selbst, als vielmehr nur den Ausdruck als einen der Missdeutung leicht ausgesetzten, vermieden wissen wollte, wie er es ja in ähnlicher Weise auch mit dem Ausdruck Religion gethan hat, indem er dafür die Bezeichnung Frömmigkeit wählte.

III. Der wahrhaft wissenschaftliche Begriff der Offenbarung.

§. 46.

Die Idee der Offenbarung.

Als das positive Resultat dieses dialektischen Prozesses stellt sich der wahrhaft wissenschaftliche Begriff und die Idee der Offenbarung in folgender Gestalt heraus, in welcher die Einheit von Offenbarung und Selbstbewusstsein wirklich erreicht und zur logischen Form erhoben ist. Allerdings ist der Begriff der Offenbarung vom Begriff Gottes einerseits und vom Begriffe des Menschen andrerseits nicht trennbar, sondern fällt mit dem wahrhaften und voll-

Digitized by Google

ständigen Begriff des Menschen, sofern dieser die Identität mit sich selbst in Gott ist, nothwendig zusammen; der Offenbarungsbegriff beruht eben auf der Einheit Gottes im Menschen und ist die objective Seite des religiösen Grundverhältnisses selbst, als dessen subjective Kehrseite sich die Religion, als Einheit des Menschen in Gott, darstellt. Der Inhalt der Offenbarung ist nichtsowohl das ewige Wesen oder das Absolute als sich selbst in seine Inhaltsbestimmungen auseinander legend, sondern die ewig sich selbst gleiche Gegenwart und unveränderliche Einheit des Absoluten im menschliche Wesen, und die Form der Offenbarung besteht in der das menschliche Wesen äusserlich constituirenden Einheit von Natur und Geist, in welcher sich das über Natur und Geist ebenso absolut erhabene, wie in beiden absolut immanent gegenwärtige, d. i. eben offenbare, Absolute oder Gott realisirt und zu gegenwärtiger Wirklichkeit schafft.

Die Offenbarung Gottes ist mithin im Allgemeinen als die ewig-immanente Gegenwart des, zugleich ewig über die Welt erhabnen, Absoluten im Universum der Natur und des Geistes zu bestimmen. Diess hat aber nicht etwa den Sinn, als ob das Absolute blos die ewig transscendente Voraussetzung und allgemeine substantielle Grundlage der Welt wäre und in Natur und Geist sein Wesen in seine besonderen Bestimmungen auseinander legte und die besonderen Seiten seines göttlichen Inhalts entfaltete, so dass im Prozess der Weltentwicklung vom Wesen Gottes nach und nach zur Erscheinung käme, was vorher nicht offenbar gewesen und so erst am Ende die Totalität des Absoluten ganz und vollständig offenbar würde. Vielmehr ist der Sinn der Offenbarung dieser, dass das Absolute als ewig transscendentes Prius, Prinzip und Bedingung aller endlichen Entwicklung in Allem gegenwärtig und in Allem ganz es selbst und dasselbe ist. Natur und Menschheit als Ein Ganzes gedacht, die Menschheit oder das allgemeine Ich mitsammt ihrer ewig nothwendigen Vorraussetzung, der Natur, zum lebendigen Einheitspunkte des allgemeinen Selbstbewusstseins gesammelt, diess ist die Eine Offenbarung Gottes, der in Natur und Geist immanent und doch zugleich Allen ewig transscendent ist. Obgleich Gott von seiner Offenbarung im Universum der Natur und des Geistes nicht zu trennen und ohne Welt Gott nicht offenbar ist, sondern die mit Gott in Einem gleich ewige Welt nur in Gott und Gott nur in der

Digitized by Google

Welt angeschaut werden kann, so ist doch Gott in seinem anundfürsichseienden absoluten Wesens von dieser seiner Offenbarung bestimmt zu unterscheiden und beides sind keine identischen Begriffe. Indem vielmehr Gott in der Welt offenbar ist, bleibt er doch in sich selbst, vom Zusammenhang der Weltentwickelung unergriffen und unberührt, in seiner reinen Freiheit verharrend und in seiner reinen, einfachen und schlechthin bestimmungslosen Identität mit sich keinem Werden und Wandel unterworfen.

In seiner concreten Bestimmtheit ist hiernach der Begriff der Offenbarung diess, dass das allgemeine Ich oder die selbstbewusste Menschheit, als die höchste Spitze und concrete Einheit des Universums, als das lebendige Centrum der Weltentwicklung, sich als Ein in sich geschlossenes Ganzes, als Eine in sich vollendete Totalität nur in der ewig-immanenten Allgegenwart des Absoluten erfasst und nur in ihm als wirkliche, freie Persönlichkeit festhält. Diese Einheit Gottes in der Persönlichkeit des Menschen ist zunächst im ursprünglichen und unmittelbar mit sich noch einigen und unentzweiten menschlichen Selbstbewusstsein die allgemeine Grundlage oder das Ansich des religiösen Verhältnisses. Indem Gott im persönlichen Ich als diese Einheit offenbar ist und dem Selbstbewusstsein der Menschheit seinen Halt gibt, ist der Mensch erst wirkliches Ich, wahrhafte Persönlichkeit, und als dieses in Gott und und kraft Gottes selbständig und frei seiende persönliche Wesen ist der Mensch die Persönlichkeit Gottes oder göttliche Persönlichkeit. Diese Beziehung des Begriffs der Offenbarung auf die höchste Einheit der allgemeinen Idee des Ich, also die Idee der ewigen göttlichen Persönlichkeit des Menschen oder die Idee der Gottmenschheit ist die Idee der Offenbarung.

Vergl. über diesen Begriff der Offenbarung Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel, herausgegeben von Tieck und Raumer. 1826. II. Bd. S. 31 — 79 und einzelne Stellen im ersten Band, z. B. S. 367, 461. 602 u. a. Solger verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass man seine Auffassung der Offenbarung mit der gewöhnlichen identificire und sich die Offenbarung als eine bloss gemeine und relative Thatsache vorstelle; es genüge keineswegs, dass die Philosophie die allgemeine Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer sogenannten Offenbarung ableite, vielmehr müsse sie dieselbe wirklich vorfinden und sich in dieselbe als eine wirkliche versetzen; seine (Solger's) Philosophie verlange keine Thatsache, die nicht Einsicht, Verständniss und Bewusstsein der Thatsache selbst wäre. Ohne Offenbarung gibt es, nach Solger, kein wahres, vernünftiges Selbstbewusstsein,

Digitized by Google

keine Philosophie und keine Sittlichkeit, und ohne Offenbarung wäre das Dasein Gottes ein blos vorgestelltes, eine blose Abstraktion (vgl. die ähnliche Ansicht Feuerbach's oben §. 44. S. 121.), während er erst durch sie unsere ganze Gegenwart mit Wahrheit und Wirklichkeit durchdringt und uns ganz mit ihr erfüllt und bestimmt. In der Offenbarung offenbart sich Gott nicht sich selbst, sondern uns, und wie dieselbe keine gemeine, endliche relative, sondern ewige, allgemeine und absolute und eine und dieselbe Offenbarung in der Natur und im menschlichen Geiste ist, die nur für uns als eine getheilte und entgegengesetzte erscheint: so ist von dieser Offenbarung das Wissen um dieselbe oder die Philosophie nothwendig zu trennen. Der wahre Sinn der Offenbarung ist nicht, dass etwas entstehe, was vorher noch nicht da gewesen, noch auch, dass etwas aus einem Andern hervorgehe, sondern Gott offenbart sich durch das Dasein der Welt und in derselben als der einzig wahre Inhalt ihrer Erscheinungen und unseres Bewusstseins, mithin durch eine schlechthin allgemeine und absolute Thatsache, die zugleich die bestimmte Wirklichkeit und Gegenwart Gottes selbst ist und die Einheit und den Zusammenhang unsers Bewusstseins mit sich selbst ewig bedingt und zugleich der es ganz erfüllende Gegenstand desselben ist. Das Dasein Gottes ist die Natur, die Offenbarung Gottes in seinem Wesen ist der Geist, als in sich einiges, göttliches Bewusstsein oder höchstes Selbstbewusstsein. Im Allgemeinen ist darum die Offenbarung das Dasein des göttlichen Wesens als des Prinzips, welches die Existenz sowohl schafft, als aufhebt, und als der ewige Act der Einheit, als die Idee in der vollkommenen Einheit in allen Momenten ihrer Offenbarung sich erweist. Was nun insbesondere die Offenbarung Gottes im menschlichen Selbstbewusstsein angeht, so ist dieses seiner Natur nach nothwendiges Streben, sich selbst in seiner Einheit und in seinem göttlichen Wesen anzuschauen. In jeder Selbstanschauung muss aber etwas Anderes sein, sonst wäre sie eine leere Form. Die Stufen sind nun diese: 1) das Andere ist der äussere Stoff, 2) das Andere bin ich selbst als individuell oder einzeln handelnd, 3) das Andere ist Gott; ich nehme mich selbst wahr, wie ich bloss in Gott lebe. Indem wir anschauen, wird uns auch die Idee der Gottheit selbst objectiv; sie begrenzt unser Erkennen, nicht sofern etwas ausser uns ist, sondern insofern wir es selbst sind. Diese Objectivität Gottes, die wir selbst sind, ist die Offenbarung Gottes. Der Mensch ist Individuum, zufällige Existenz, zugleich aber als Individuum der Mittelpunkt der Welt, denn das Allgemeine ist in seine Gewalt als Einzelding gegeben; diese beiden Seiten des Individuums widersprechen sich und heben sich auf; die Beziehung beider Funktionen auf einander ist nur da vollendet, wo sich beide aufheben, aber da ist auch der Moment der Anschauung, in welcher erst das Ich entsteht. In dieser Anschauung ist ein Drittes, das Allgemeines und Individualität zugleich und überall ist, und vor welchem das Individuum als die Grenze desselben verschwindet und dieser Inhalt der höchsten und wesentlichsten Anschauung ist Gott. Die wesentliche oder göttliche Einheit im menschlichen Selbstbewusstsein muss nicht bloss als eine vorausgesetzte zum Grunde liegen, sondern als solche wirklich hervortreten oder sich in der Existenz offenbaren und zwar durch eine Verknüpfung, welche die Einheit oder Verknüpfung

Digitized by Google

unsers Bewusstseins mit sich selbst ist und worin zugleich die ganze Existenz mitenthalten ist. Dieser Act, wodurch Gott durch seine Gegenwart in unserm Bewusstsein unsere endliche, bedingte und nichtige Existenz aufhebt und zur wahrhaften, d. i. in Gott seienden erhebt, dieses Dasein Gottes für uns, diese Gegenwart seines Wesens in unserm gegenwärtigen Leben und wahrhaften Selbstbewusstsein ist die allgemeine Thatsache der göttlichen Offenbarung. Das vollkommene Leben Gottes offenbart sich in uns durch unser ganzes und volles, mit sich einig seiendes und ganz gegenwärtiges Bewusstsein, sofern dasselbe zugleich die Zusammenfassung der ganzen Existenz in diesem Einen Punkte der unmittelbaren Gegenwart ist, der eben unser einheitliches Selbstbewusstsein als Mittelpunkt und Band der Verknüpfung für die ganze Welt der Erscheinungen und Gegensätze ist. Es ist die Selbstoffenbarung der göttlichen Einheit im Selbstbewusstsein des Menschen; durch die Idee Gottes wird erst das Bewusstsein mit sich selbst einig, erst hier wird der Mensch frei; Gott allein ist mit sich selbst ganz eins und frei von den unendlichen Gegensätzen und dem Unterschiede des Stoffs und der Form, das ewig seiende und nichtseiende Wesen, welches in den Gegensätzen seiner Offenbarung als eins und dasselbe enthalten ist und in die Gegensätze der Existenz nicht selbst auseinanderfällt. Diese Offenbarung geht dem Bewusstsein auf in der Anschauung, in welcher das Individuum sich selbst vernichtet und sich bloss wahrnimmt als Grenze und Aufhebung des wahrhaft Einen und Wirklichen, das allein Gott ist.

Reiff hat, in seiner Dissertation über einige wichtige Punkte in der Philosophie (1843) S. 9—17 und S. 35—44, den Begriff der Offenbarung, im Unterschiede von Hegel, die Offenbarung ebenfalls im passiven Sinne gefasst, als Offenbarsein Gottes in dem, was nicht Gott ist; die Dualität des zur Einheit in sich und mit sich hinstrebenden menschlichen Bewusstseins ist nicht Gott selbst, sondern ein zweites, von Gott verschiedenes Wesen, der göttliche Logos; dagegen ist das menschliche Wesen mit sich einig und wirklich nur in Gott als der absoluten Einheit. Wo Gott selbst als Dualität oder Differenz des Subjects und Objects gefasst und in den Prozess des sich entzweienden und wiederversöhnenden Bewusstseins verwickelt wird, ist keine Offenbarung möglich: Die doppelte Offenbarung Gottes in Natur und Geist ist die Eine wahrhafte Offenbarung Gottes als des wahrhaft Einen und in sich ewig vollendeten, unveränderlichen und rein freien Wesens; Natur und Geist zusammen offenbaren Gott, und der Mensch fasst durch die freie sittliche That diese Eine gedoppelte Offenbarung Gottes zur subjectiv-objectiven oder realen Offenbarung Gottes zumal zusammen, indem die freie sittliche Persönlichkeit des Menschen allein Gott offenbaren kann, sofern dieselbe nämlich die göttliche Kraft und Freiheit als ihre eigne hat. Dieser, als der allein wahre, Begriff der Offenbarung ergibt sich, nach Reiff, aus dem Begriffe des menschlichen Wesens und fällt mit dem Begriffe der Versöhnung zusammen. Der Begriff der göttlichen Persönlichkeit ist diess, dass nur in Gott der Mensch selbständiges, persönliches Wesen ist. Dagegen ist Gott rein frei über allem Endlichen in sich vollendet, von aller Naturnothwendigkeit und allem Zusammenhang des Existirenden los und ledig, und diess ist der wahre Be-

Digitized by Google

griff Gottes, weil er als Grund oder Prinzip der Möglichkeit einer unbestreitbaren Thatsache innerhalb der Erklärung derselben entsteht. Vergl. auch Reiff's Syst. d. Willensbest. (1842) Einl. S. 1—24 und 73 ff. Ebenso Jahrbücher für speculative Philosophie. 1846. I. S. 81 ff.

B. Der Grundbegriff der Religion.

I. Der Ausgangspunkt des Religionsbegriffs.

§. 47.

Die gemeine Vorstellung von der Religion.

Die Kehrseite des kirchlichen Offenbarungsbegriffs ist der kirchliche Religionsbegriff; wie die gemeine Vorstellung vom Wesen der Offenbarung, so ruht auch die Vorstellung vom Wesen der Religion auf ebenderselben transscendent-dualistischen Grundlage, sofern Gott als vom Wesen und Begriffe des Menschen absolut getrennt und in fürsichseiender Einzelheit als ein jenseitiges Wesen vorgestellt wird, welchem gegenüber der Mensch in unbedingter Abhängigkeit verharre. Das innere und äussere Verhalten, welches der Mensch, Gott gegenüber, beobachtet, ist dann die Religion, welche auf diesem Standpunkte als die theoretische und praktische Beziehung des Subjects auf Gott, den Gegenstand des religiösen Bewusstseins, definirt wird. Diess ist die allgemeinste Form, auf welche sich die gewöhnliche Vorstellung von der Religion reduciren lässt. Allerdings liegt derselben die Wahrheit zum Grunde, dass einerseits das menschliche Wesen und Bewusstsein von einem Andern und Höheren, als es selbst ist, unterschieden wird und ausserdem, dass dieses Andere und Höhere nothwendig für den Menschen ist, dass der Mensch in einer wesentlichen und nothwendigen Beziehung auf jenes höhere Wesen steht. Durch die dem vorstellenden Denken eigne Täuschung des Bewusstseins kommt aber zugleich der wesentliche Mangel in diese Vorstellung von der Religion herein, dass einestheils der Unterschied Gottes und des Menschen als ein gegenständlicher, als ein Dualismus gefasst und Gott auf der einen, das menschliche Bewusstsein auf der andern Seite sich einander selbständig gegenübertreten und also die Beziehung beider zu einander die Form eines äusserlichen und empirischen Verhaltens erhält, anderntheils, dass das Moment der Willkühr und Zufälligkeit in dieses Verhältniss

Digitized by Google

gebracht wird, als ob der Mensch Religion haben und ebenso auch sich von derselben emancipiren, der Beziehung auf Gott widerstreben könne. Die beiden Seiten des Verhältnisses, Gott und das menschliche Bewusstsein, sind nur äusserlich miteinander verknüpft, ohne dass die Nothwendigkeit ihrer ursprünglichen, ansichseienden Einheit im Wesen des Menschen festgehalten wäre; aus dem innerlichen, theoretischen Verhalten des Menschen zu Gott soll sich mit innerer Nothwendigkeit auch ein äusseres, praktisches Verhalten des Menschen zu dem Gegenstande des religiösen Bewusstseins entwickeln, ohne dass die einer solchen Trennung der beiden religiösen Elemente nothwendig zum Grunde liegende indifferente, unmittelbare Einheit derselben beachtet und das religiöse Verhältniss in seinem Ursprung und letzten Grunde aufgefasst und als ein der Totalität des menschlichen Geistes angehörendes begriffen würde.

Gewöhnlich wurde die Religion von den älteren Dogmatikern definirt als die Weise, Gott zu erkennen und zu verehren, modus cognoscendi colendique Dei. Die Erkenntniss Gottes, die den Glauben an ihn oder die Ueberzeugung von seinem Dasein zur Voraussetzung habe, die cognitio oder agnitio Dei als der Grund seiner Anbetung und Verehrung oder des cultus Dei bestimmt. Diese allgemeine Definition wurde nun von den verschiedenen Dogmatikern auf verschiedene Weise modificirt, indem entweder die eine oder die andre Seite, entweder das theoretische oder das praktische Element besonders hervorgehoben wurde, so dass das andere darin unterging. Der Unterschied der supranaturalistischen und der rationalistischen Definitionen der Religion reducirt sich im Wesentlichen auf diese relative Vereinzelung der beiden Elemente der Religion, sofern in jener die theoretische Seite über die praktische, die Vorstellung von Gott oder das Gottesbewusstsein über die Anbetung und Verehrung Gottes das Uebergewicht hatte, in dieser, der rationalistischen Definition, dagegen das praktische Element, das Thun des Menschen, der Gehorsam gegen Gott als das Wesentliche festgehalten und die Religion z. B. mit Kant als die Erfüllung aller Pflichten als göttlicher Gebote definirt wurde. Vgl. Zeller über das Wesen der Religion, in den theologischen Jahrbüchern. 1845. S. 30 ff., wo der ältere Begriff der Religion sorgfältig entwickelt worden ist.

II. Die Dialektik der Vorstellung.

§. 48.

Der Hegel'sche Religionsbegriff.

Nachdem von Schelling die Religion als Erkenntniss des schlechthin Idealen oder als die Anschauung des Unendlichen im Endlichen

Digitized by Google

und des Endlichen im Unendlichen bestimmt worden, hat Hegel, mit einseitigem Festhalten der theoretischen Seite, die überkommene Vorstellung von der Religion durch Erhebung ihrer auseinandergehaltenen Momente in die logische Einheit des Begriffs eigentlich vollendet. Traten in der gewöhnlichen Vorstellung die objective und subjective Seite, Gott als Gegenstand der Religion und das Subject als die Beziehung auf diesen Gegenstand, dualistisch auseinander, so wurde nun von Hegel diese blosse Beziehung des Endlichen auf das Unendliche zur ansichseienden und zum Anundfürsichsein strebenden Identität beider Seiten erhoben, das Verhältniss Gottes und des menschlichen Bewusstseins in einen geistigen Prozess umgesetzt, in welchem der subjective Gang und die Bewegung des menschlichen Bewustseins zugleich als die Entfaltung des absoluten Geistes, als göttlicher Entwicklungsprozess selbst und somit die Religion als That Gottes und des Menschen in Einem gefasst wurde. Indem so die von der Vorstellung dualistisch auseinandergehaltenen Momente des religiösen Verhältnisses, als wesentliche Momente eines und desselben geistigen Prozesses, zur Totalität des Begriffs zusammengefasst wurden, so dass den Anfang das Moment der Allgemeinheit oder Gott, die Mitte oder reale Folie des Prozesses das Moment der Besonderheit oder die objective Welt der Natur und des endlichen Geistes, und die Spitze des Entwicklungsganges das Moment der Einzelheit oder das religiöse Subject selbst bilden; wird die religiöse Entwicklung der Menschheit als Selbstentwicklung des Absoluten, als theogonischer Prozess, als Geschichte der göttlichen Idee selbst angeschaut, und was den Inhalt der Religion ausmacht, ist die Selbstoffenbarung Gottes, das Auseinanderlegen seines absoluten Inhalts, während als die Form der Religion eben der auf Seiten des endlichen Geistes fallende dialektische Entwicklungs- und Vermittlungsprozess der drei den Begriff der Religion constituirenden Momente sich erweist, wodurch sich das Absolute aus seiner reinen Allgemeinheit und Substantialität, durch die Selbstunterscheidung oder Selbstdifferenzirung in das religiöse Verhältniss hindurchgehend, wieder zur Einheit mit sich selbst erhebt, die aber nunmehr als Resultat eine freie und vermittelte ist und ebensowohl als das Selbstbewusstsein Gottes im Menschengeiste und zwar im Geist der Gemeinde, wie auch als das Selbstbewusstsein des Menschen in Gott sich darstellt.

Digitized by Google

Die kurze Formel des Hegel'schen Religionsbegriffs ist darum diese, dass die Religion die Vermittlung des unendlichen oder göttlichen Geistes in sich selbst oder das Selbstbewusstsein Gottes durch die Vermittlung des endlichen Geistes ist.

Auf diese Weise ist der Begriff der Religion freilich von dem der Vorstellung anhängenden Dualismus befreit, aber diess auf Kosten der menschlichen Freiheit, sofern hiernach Gott es ist, der als die Religion sich darstellt und Religion hat, und der menschliche Geist nur als die Form oder das Organ dieses ungeheuren göttlichen Egoismus, sich in Allem selbst darzustellen und anzuschauen, erscheint. Der Mensch ist nur eine Erscheinungsform des absoluten oder göttlichen Geistes, nur ein Entwicklungsmoment im göttlichen Leben, und es wird kein Ernst gemacht mit dem Unterschied Gottes und des Menschen, derselbe vielmehr aus einem wesentlichen zum fliessenden, aus einem realen und wirklichen Unterschiede zu einem nur formellen und sich dialektisch aufhebenden herabgesetzt. Nicht nach der Verwirklichung ihres eignen Begriffs soll die Menschheit in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung ringen, sondern den Begriff Gottes zu realisiren streben, welcher der Endpunkt und das Resultat der Geschichte der Menscheit sein soll. Obgleich nun dieser Satz allerdings auch eine Deutung zulässt, welche eine wirkliche Unterscheidung des Gottes- und des Religionsbegriffs möglich macht, sofern die Menschheit durch Realisirung ihres Begriffs in Wahrheit zugleich Gott zur Offenbarung bringt, ohne dass jedoch der Begriff Gottes und der der Menschheit hier als identisch zusammenfielen; so ist doch dieser Sinn nicht die Meinung Hegels, auf dessen Standpunkte vielmehr die Religion gerade auf dem Punkt, wo sie zu ihrer Wahrheit gelangt sein soll, als solche aufgehoben und vernichtet ist.

Den Hegel'schen Religionsbegriff finden wir in der Phänomenologie (herausg. von Schulze. 2 Aufl.) S. 492—500, in der Encyclopädie III. §. 553 f. p. 440 ff., und in den Vorlesungen über die Religionsphilosophie (2 Aufl.) I., 198—204 und II., 191 f. näher entwickelt. In der Phänomenologie ist die Religion überhaupt als das Bewusstsein des absoluten Wesens und in ihrer Vollendung, als christliche, als das Selbstbewusstsein des absoluten Wesens bestimmt. Der sich selbst wissende Geist ist auf der Stufe der Religion unmittelbar sein eignes reines Selbstbewusstsein, aber in der Religion ist sein Dasein, d. i. der Geist in seiner Welt oder seiner eigentlichen Wirklichkeit, von seinem Selbstbewusstsein, d. i.

Digitized by Google

dem seiner als Geist bewussten Geist, noch unterschieden; das Bewusstsein umfasst nicht beide in Einem zumal und, was sie doch sind, als dasselbe. Darin nun, dass diess geschieht, dass beide Seiten, Bewusstsein und Selbstbewusstsein, miteinander ausgeglichen werden, dass der Geist nicht bloss ihm selbst vorgestellt bleibe, sondern sich als seiner selbst bewusster Geist wirklich und so als absoluter Geist Gegenstand des Bewusstseins werde, besteht die Religion. Das Ganze der für sich auseinandertretenden und der Reihe nach sich darstellenden Momente des Geistes, nämlich das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein, die Vernunft und der Geist als unmittelbarer zusammengefasst, also das ganze weltliche Dasein des Geistes, seine ganze daseiende Wirklichkeit überhaupt, dieser ganze Ablauf, die Bewegung dieser Momente, dieser geistige Selbstentwicklungsprozess des Bewusstseins macht die bestimmten Voraussetzungen der Religion, ihr objectives Werden aus, und sie selbst ist als diese einfache Totalität das absolute Selbst aller dieser Momente, die in der Religion als in ihren Grund zurückgehen und zurückgegangen sind. Das Ende dieser Bewegung, die Grenze dieses Prozesses, als letzte und absolute Gestalt des Bewusstseins, ist die freie Zurücknahme der durchlaufenen, relativ-absoluten Gestalten des Bewusstseins, die freie Darstellung des Absoluten in seiner Einheit mit dem Selbstbewustsein. Im Begriffe der Religion ist das absolute Wesen das Selbstbewusstsein, das sich alle Wahrheit ist und in dieser alle Wirklichkeit als aufgehoben enthält und als Bewusstsein sich zum Gegenstand hat. So ist sie die mit dem ganzen Reichthum des natürlichen und geistigen Daseins, der ganzen wirklichen Welt erfüllte Vollendung des Geistes, der aus seiner selbstlosen Allgemeinheit oder absoluten Substantialität durch die Bestimmung oder den objectiven Verlauf seiner Entwicklungsmomente zur Einzelheit des wirklichen Selbstbewusstseins herab oder heraufsteigt.

Die Encyclopädie spricht sich über die Religion kurz dahin aus, dass die höchste Sphäre des Geistes, der absolute Geist, im Allgemeinen als die Religion bezeichnet werden kann, die ebensosehr vom Subject ausgehend und in demselben sich befindend, wie als objectiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten ist, der als Geist in seiner Gemeinde ist; die Religion ist das Innewerden Gottes in der subjectiven Seite.

Nach den in Hegel's religionsphilosophischen Vorlesungen enthaltenen Ausführungen ist die Religion die Beziehung des subjectiven Geistes auf den absoluten Geist und höher die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, oder das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes, das Wissen des göttlichen Geistes durch die Vermittlung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit des Menschen, sondern wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee oder Gottes selbst. Die Thätigkeit und Bewegung der Idee des absoluten Geistes in ihr selbst macht den Gang der religiösen Entwicklung als einen Gang vor der Religion aus; die concrete Erfüllung des Begriffs der Religion dagegen ist seine Producirung durch sich selbst, das Selbstbewusstsein Gottes oder die Selbstoffenbarung Gottes, das schlechthinige Offenbarsein des absoluten Geistes.

Digitized by Google

Die Hegel'sche Schule hat diese vom Meister über den allgemeinen Begriff der Religion gegebnen Bestimmungen bisher im Wesentlichen nicht erweitert, nur commentirt und explicirt. Neuerdings hat indessen Zeller in den theologischen Jahrbüchern 1845. S. 26 ff. u. 393 ff. das Wesen der Religion zum Gegenstand einer ausführlichen Erörterung gemacht und insbesondere die Hegel'sche Einseitigkeit einer wesentlich theoretischen Auffassung der Religion zu vermeiden gestrebt, die Religion als praktisches Verhalten bestimmt, welches die Theorie, d. i. eine bestimmte Vorstellung Gottes, zur Voraussetzung habe. Vgl. a. a. O. S. 71. 396. 404. Jede Religion, sagt Zeller, habe einen bestimmten Kreis von Vorstellungen zur Voraussetzung und sei eben nichts anders, als die individuelle Aneignung und Anwendung dieser Vorstellungen. — Aber gerade diess, der Kreis der Vorstellungen, gehört keineswegs zum allgemeinen Wesen der Religion oder zum ursprünglichen und einfachen religiösen Grundgefühl; dann wäre die Religion nichts Ursprüngliches und im menschlichen Wesen gleich Anfangs nothwendig gesetztes Verhältniss, ohne das er nicht Mensch wäre, sondern hinge das Religionhaben von der Kenntnissnahme und Mittheilung dieser Vorstellungen ab, was consequenter Weise auf den alten supranaturalistischen Standpunkt führen müsste, mit welchem die Religionsphilosophie Nichts zu schaffen hat. Auch nach Zeller soll die Vorstellung der Religion so nothwendig sein, dass es zur wesentlichen Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins gehöre, sich das Göttliche in individueller, persönlicher Gestalt vorzustellen; dann müsste mit der durch Feuerbach siegreich geführten Kritik des religiösen Standpunkts der religiösen Vorstellung das Wesen der Religion selbst aufgelöst und annihilirt sein. Zwar hat Zeller den blos theoretischen Standpunkt des Hegel'schen Religionsbegriffs dadurch vermieden, dass er der Religion im Gesammtgebiete des Geisteslebens das pathologische oder gemüthliche Gebiet anweist und die Bestimmung gibt, dass die Religion weder Wissen, noch Thun, noch Gefühl, jede dieser Geistesthätigkeiten für sich genommen, sei, sondern eine alle diese Seiten umfassende Form, nämlich das Leben des Subjects in Gott, das Sein des Göttlichen für das unmittelbare Selbstbewusstsein, das Bestimmtwerden des persönlichen Lebens durch die Gottesidee. Und wenn gleichwohl die Religion, als dieses Leben des Subjects in Gott, sich zunächst und ursprünglich in der Form des Gefühls darstellt, das Gefühl die empirische Quelle und erste Erscheinungsform der Religion ist, so handelt es sich doch, nach Zeller, in diesem Gefühl um das Bestimmtwerden des ganzen pathologischen oder gemüthlichen Verhaltens des Subjects durch die Beziehung auf Gott, um das bestimmte Verhältniss des Wissens und Handelns zum Gefühl, und diese Beziehung dieses so bestimmten Selbstbewusstseins auf die vorausgesetzte Gottesidee ist dann das Wesen der Religion. Auch diese Bestimmung des Religionsbegriffs genügt nicht; denn einestheils fehlt in dieser Formel der Ausdruck für das Moment der Einheit des Selbstbewusstseins in der Totalität seiner besonderen Elemente und anderntheils würde das Verhältniss Gottes zum menschlichen Geist nur ein äusserliches und empirisches bleiben und der Dualismus der Vorstellung nicht aufgehoben sein, wenn die Religion die Beziehung des Subjects auf die blos vorausgesetzte Gottesidee wäre und diese nicht

Digitized by Google

vielmehr als dem Selbstbewusstsein wesentlich immanent und als die in demselben gegenwärtige und die Einheit desselben mit sich selbst wesentlich constituirende Kraft gefasst wird. Denn, wie oben (§. 36) entwickelt worden ist, gerade darin besteht die Entzweiung des Geistes in sich selbst, dass Gott in dieser Sphäre nur als die Voraussetzung und als transscendentes Prinzip im Hintergrund des wirklichen Bewusstseins liegt, ohne sich zugleich in demselben als gegenwärtig zu manifestiren.

§. 49.

Feuerbach's Religionsbegriff.

War die Hegel'sche Auffassung der Religion in einseitiger Weise vorwaltend von ihrer theoretischen Seite gefasst und als das Sichwissen Gottes im Menschen bestimmt, dagegen bie praktishe Seite, das freie Verhalten des Menschen, zu einem verschwindenden Momente herabgesetzt worden, so hat Feuerbach das wesentliche Verdienst, die Religion von diesem absoluten oder schlechthin theolologischen Standpunkt des Hegel'schen Begriffs auf den anthropologischen oder subjectiven Standpunkt zurückgeführt und die in der Hegel'schen Auffassung untergehende Freiheit des Menschen gerettet zu haben, obgleich er auf diesem Boden in eine andere Einseitigkeit gerieth, indem er dem subjectiven oder praktischen Standpunkte eine Bedeutung zuwies, die das Wesen der Religion zur Carrikatur verzerrte. Der praktische Standpunkt soll nämlich, nach Feuerbach's Ansicht, die Sphäre der endlichen Bedürfnisse und partikulären Wünsche des Menschen, der Standpunkt seiner Abhängigkeit von der Natur oder der Zwiespalt des Subjects zwischen Wollen und Können sein, welcher für den Menschen, der von dieser Abhängigkeit frei zu sein strebt, zum Motiv und zur Veranlassung werde, die Anschauung seines eignen Wesens als ein vom Menschen verschiedenes, von den Schranken der Endlichkeit freies, fürsichseiendes, persönliches Wesen über sich hinaus in ein Jenseits zu versetzen. Diese praktische Entfremdung des Menschen von sich selbst, welche jene theoretische Selbstvergegenständlichung des Menschen zur Folge hat, also die aus der praktischen Entzweiung des Menschen mit sich selbst hervorgehende theoretische Vorstellung des eignen menschlichen Wesens als eines von ihm verschiednen, als eines göttlichen Wesens, diess ist dann die Religion, deren Wesen hiernach von Feuerbach als die Identität des mensch-

Digitized by Google

lichen Wesens mit sich selbst oder, mit ausdrücklicher Hervorhebung der praktischen Seite, als der absolute Selbstgenuss der menschlichen Subjectivität bestimmt wird. Auf diese Weise ist der Feuerbach'sche Religionsbegriff gewissermassen die Umkehr des Hegel'schen, sofern hier die objective und subjective Seite des religiösen Verhältnisses, Gott und Mensch zur Identität aufgehoben, zwischen beiden ausdrücklich kein wesentlicher oder qualitativer Unterschied mehr statuirt und das Geheimniss des Hegel'schen absoluten Geistes zum endlichen oder subjectiven Geist degradirt wird, auf dessen Seite alle Wahrheit und Wirklichkeit fällt, während der s. g. absolute Geist als eine unwillkührliche Abstraktion und Illusion der mangelhaften religiösen Vorstellung bezeichnet wird. Der objectiv-theogonische Prozess einer Selbstentwicklung Gottes zum Sichwissen im Menschengeiste ist nunmehr in den rein subjectiv-anthropologischen Prozess einer Phänomenologie des sein eignes Wesen sich gegenständlich machenden und dasselbe als selbständiges Object aus sich heraus versetzenden menschlichen Bewusstseins umgeschlagen.

Allerdings ist nun die Religion mit dem selbstbewussten Wesen des Menschen identisch, und beide können nicht von einander getrennt werden; die Religion ist Sache des Menschen, nicht Gottes; aber die Formel, die Feuerbach zur Bestimmung des Religionsbegriffes gebraucht, dass die Religion die Identität des menschlichen Wesens mit sich selbst und der Selbstgenuss der menschlichen Subjectivität sei, ist nur ein einseitiger, unbestimmter, mangelhafter Ausdruck für das menschliche Selbstbewusstsein als religiöses, weil darin über der Einheit desselben der Unterschied der Elemente und das Prinzip, die absolute Bedingung ihrer Einheit ausser Acht gelassen ist, statt ebenfalls mit in die Definition aufgenommen zu werden. Und wenn von Feuerbach die Einheit von Vernunft, Wille und Liebe näher als die göttliche Dreieinigkeit oder das absolut dreieinige Wesen im Menschen bestimmt wird, welches in dem Individuum als absolute Macht über demselben oder als sein Gott walte, so ist damit eben nur das reine Selbstbewusstsein als solches bezeichnet, ohne dass die Beziehung auf das demselben immanent-transscendente Prinzip, welches die absolute Vorraussetzung und Bedingung der Dreieinigkeit des Selbstbewusstseins ist, ebenfalls

Digitized by Google

mit in die Definition aufgenommen wäre. Erst wenn diess geschehen, kommt der adäquate Begriff des religiösen Selbstbewusstseins oder der Religion schlechthin zu Stande.

- Feuerbach hat seinen Religionsbegriff hauptsächlich in seinem „Wesen des Christenthums" und ausserdem in seiner neuesten Abhandlung über „das Wesen der Religion" in O. Wigand's Epigonen, 1. Bd. S. 117 ff. weitläufig auseinandergesetzt. Vergl. über Feuerbach's Standpunkt des Verfassers Schrift: Mythologie und Offenbarung, II. Bd. §. 128. S. 406—412. Die Religion im Allgemeinen ist, nach Feuerbach, als identisch mit dem Wesen oder Selbstbewusstsein des Menschen, das Bewusstsein des Menschen von seinem Wesen, und zwar, da die Religion, allgemein ausgedrückt, Bewusstsein des Unendlichen ist, als das Bewusstsein des Menschen von seinem unendlichen Wesen oder von der Unendlichkeit des Bewusstseins. Die Unendlichkeit des eignen Wesens ist in der Religion Gegenstand, voran der Mensch seiner selbst bewusst wird. Denken, Wollen und Lieben, oder Vernunft, Wille und Herz sind aber die das absolute Wesen des Menschen constituirenden Elemente oder Grundkräfte, der Grund und Endzweck seines Daseins, das Wesen, dessen er sich bewusst ist. Die Einheit von Vernunft, Wille und Liebe ist die göttliche Dreieinigkeit im Menschen über dem individuellen Menschen, sein eignes offenbares Wesen, welches als Macht über ihn sich erweist. In seinem Bewusstsein ist der Mensch sich selbst Gegenstand und zwar als ein vollkommenes, in sich und für sich unendliches Wesen. Der Mensch hat sein höchstes Wesen, sein unbeschränktes Selbstgefühl, seinen Gott in sich selbst. Jede Kraft, welche als das wesentliche Organ der Religion bestimmt wird, sei es das Gefühl oder das Denken oder das Wollen, ist für den Menschen das göttliche Wesen, welches das Gefühl, das Denken, das Wollen vernimmt und zum Gegegenstand seines Bewusstseins hat. Der Mensch ist die Einheit seines eignen Innern, seines Gefühls, Wollens und Denkens mit sich selbst; sein Inneres ist im Menschen über ihm als seine innigste und doch zugleich von ihm unterschiedene, unabhängige Macht, sein eigenstes Wesen, das ihn wie ein andres Wesen ergreift, kurz sein Gott. Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen, die Erkenntniss Gottes die Selbsterkenntniss des Menschen, und zwar ist die Religion die erste, indirecte Selbsterkenntniss des Menschen, sofern der religiöse Mensch nicht direct sich bewusst ist, dass sein Bewusstsein von Gott nur das Selbstbewusstsein seines Wesens ist, sondern sein eignes Wesen zuerst ausser sich verlegt und als ein andres Wesen gegenständlich anschaut. Der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ist nichts anders, als der Gegensatz zwischen dem menschlichen Wesen und dem menschlichen Individuum; die Sehnsucht des Menschen über sich hinaus ist nichts anders, als die Sehnsucht nach seinem eignen, aber wahren Wesen, die Sehnsucht, frei zu sein von den Schranken und Mängeln seiner Individualität. Die Religion ist also das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen und zwar subjectiven, praktischen, partikulären Wesen, als zu einem andern, von ihm unterschiedenen, göttlichen Wesen. Die Religion ist die mit dem Wesen des Menschen identische Anschauung vom

Digitized by Google

Wesen der Welt und des Menschen, und zwar so, dass diese Anschauung über dem Menschen selbst steht, ihn bestimmt und beherrscht; im Wesen und Bewusstsein der Religion ist nichts Anderes, als was überhaupt im Wesen und Bewustsein des Menschen von sich und von der Welt liegt. Der Mensch gibt seine Person auf, aber dafür ist ihm Gott ein selbstisches, egoistisches Wesen, das in Allem nur sich und seine Ehre, seinen Nutzen sieht, Gott ist der Selbstgenuss des Egoismus. Die Selbstvergegenständlichung des Menschen, seine Entzweiung mit sich selbst, der Zwiespalt des Menschen mit seinem eignen Wesen, oder diess, dass der Mensch sein eignes Wesen unwillkürlich und unbewusst vergegenständlicht und es ausser sich stellt und sich dann wieder zum Object dieses vergegenständlichten, in ein Subject verwandelten Wesens macht, ist das ganze Geheimniss der Religion. In und durch Gott bezweckt der Mensch nur sich selbst, in Gott ist ihm nur seine eigne Thätigkeit Gegenstand. Der Gegensatz von Gott und Mensch ist nur ein Zwiespalt des Menschen mit seinem eignen Wesen, die Entzweiung des Menschen mit sich selbst; denn das Wesen, mit welchem sich der Mensch entzweit fühlt, kann nur ein ihm eingebornes, immanentes Wesen sein, weil Entzweiung nur stattfinden kann zwischen Wesen, die im Wesen, in Wahrheit eins sind und wieder actuell eins sein können und sollen. Gott ist die objectivirte Substanz oder das objective Wesen des Verstandes, des Willens, des Herzens, er ist die Intelligenz, das moralische Wesen oder Gesetz, die Liebe, mit Einem Wort das Wesen des Menschen, gereinigt von dem, was dem menschlichen Individuum, sei es um im Gefühl oder Wollen oder Denken, als Schranke, als Uebel erscheint. Der Mensch ist Anfang, Mitte und Ende der Religion, deren wesentlicher Standpunkt der praktische oder subjective ist, nämlich der Standpunkt des menschlichen Wohls, und gerade darin, dass die Religion das Verhalten des Menschen zu sich selbst ist, liegt ihre Wahrheit und sittliche Heilkraft. Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen, so muss auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein; die Verhältnisse des Menschen zum Menschen sind wahrhaft religiöse Verhältnisse und das Leben ist in seinen wesentlichen, substantiellen Verhältnissen durchaus göttlicher Natur und empfängt seine religiöse Weihe nicht erst durch den Priester.

Diesen im „Wesen des Christenthums“ in grosser Ausführlichkeit und Breite dargelegten Sätzen schliessen sich in dem neusten Aufsatze Feuerbachs über „das Wesen der Religion“ noch folgende Gedanken an: die Wurzel der Religion liegt im Affect, im Gefühl; ihr Grund ist das Abhängigkeitsgefühl des Menschen von der Natur, welche der erste und fundamentale Gegenstand der Religion, ihr bleibender Grund und fortwährender Hintergrund ist; der Inhalt dieses Gefühls der Abhängigkeit der Natur ist, dass der Mensch nicht ohne ein andres, von ihm, unterschiedenes Wesen existirt, also die Anschauung des Nothwendigen im Besonderen, Zufälligen ist die Religion, der Widerspruch zwischen Wollen und Können, der Zwiespalt im Menschen ist die Voraussetzung der Religion; ihr Zweck und ihre Tendenz ist die Aufhebung der Abhängigkeit, die Freiheit von der Natur, und das Wesen, worin dieser Widerspruch aufgehoben ist, ist das göttliche Wesen, d. i. das Wesen der Natur.

Digitized by Google

§. 50.
Der Schleiermacher'sche Religionsbegriff.

Waren im Hegel'schen und Feuerbach'schen Religionsbegriff die beiden Seiten des religiösen Verhältnisses zur Identität zusammengegangen, indem bei Hegel die subjective Seite, das menschliche Bewusstsein, in der objectiven Seite, der Selbstentwicklung Gottes zum Sichwissen im Menschen, unterging und bei Feuerbach umgekehrt die subjective, menschliche Seite so sehr in den Vordergrund getreten ist, dass die objective, Gott, nicht zu ihrem Rechte kam; so mussten sich beide Standpunkte als solche erweisen, auf welchem die Religion als Verhältniss Gottes und des Menschen oder als Beziehung des Menschen auf Gott, schlechthin negirt und annihilirt wird und nur noch phänomenologische, keine absolute Bedeutung in der Entwicklung des Geistes behält. Der Mann aber, welcher schon vor beinah einem halben Jahrhundert mit prophetischem Instinkt das Wesen der Religion ahnte und zu entwickeln versuchte, war Schleiermacher, der vor Allem das Verdienst hatte, die Einseitigkeiten einer entweder vorwaltend theoretischen oder einer vorwaltend praktischen Auffassung überwunden und die Trennung der theoretischen und praktischen Seite in der Religion als unstatthaft zurückgewiesen zu haben, indem er weder das Wissen, noch das Thun als das Wesentliche und Ursprüngliche bezeichnete, sondern in die jenen beiden Seiten des Geistes zum Grunde liegende, tiefere Einheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins, welches er in den Reden als die unmittelbare Einheit von Anschauung und Gefühl bezeichnete, zurückging.

Die Religion als solche, in ihrem ursprünglichen Wesen und ihrer eigentlichen Grundbestimmung, ist nicht ein geistiger Prozess, der in einer Reihe von Momenten sich vollendete, so dass die Wahrheit in ihrer Zusammenfassung zur Totalität sich darstellte, sondern sie ist als das Grundverhältniss jedes menschlichen Daseins in jedem Momente des unmittelbaren Geistes ganz gegenwärtig und eins und in jedem dieselbe. Der Religionsbegriff, wie er vom Redner über die Religion aus dem Wesen des Menschen explicirt wird und den oben (§. 45) entwickelten Offenbarungsbegriff zur objectiven Grundlage hat, enthält folgende wesentliche Bestimmungen: 1) der psychologische Sitz der Religion oder die subjective Form der Einheit des Subjects mit dem Unendlichen ist das

allem bestimmten Selbstbewusstsein voraufgehende und ewig zum Grunde liegende, unmittelbare Selbstbewusstsein des Menschen, als unmittelbare Einheit des anschauenden und fühlenden Subjects; 2) der wesentliche Inhalt dieses unmittelbaren Bewusstseins ist die Anschauung der Einheit des Universums der Natur und der Menschheit, als eines Ganzen und einer Allheit, in und durch Gott, oder des Endlichen im Unendlichen und durch dasselbe; 3) die beiden Elemente der Religion sind die Hingabe an das Universum oder den Weltgeist, und die Aneignung und Aufnahme der Erregungen desselben in die innere Einheit des subjectiven Lebens, so dass das ganz sich Einsfühlen mit dem Leben des Universums als das Höchste, als das Ein und Alles in der Religion gilt. Suchen wir diese Momente im Sinne Schleiermacher's zur logischen Formel zu erheben, so stellt sich als sein Begriff der Religion diess heraus, dass sie das Einssein des Menschen mit dem Unendlichen in der unmittelbaren Anschauung des Universums ist.

Obgleich nun allerdings in der Schleiermacher'schen Bestimmung des Wesens der Religion die spontane Seite der Beziehung des Ich auf den göttlichen Inhalt nicht fehlt, sofern eben in der Hingabe an das Universum das Ich zugleich seine Freiheit finden soll, so ist es doch ein Mangel dieser Schleiermacher'schen Bestimmungen, der ihnen noch von der überkommenen gewöhnlichen Vorstellung vom Wesen der Religion anklebt, dass die receptive Seite, das passive Verhalten des Ich die Hauptsache ist und die Freiheit und Thätigkeit des Subjects gegen jene Seite zu sehr in den Hintergrund tritt, ja fast verschwindet; denn was Schleiermacher als zweites wesentliches Element bezeichnet, die subjective Aneignung der Erregungen des Weltgeistes oder der Handlungen des Universums, ist doch im Grunde nur die Consequenz des receptiven Verhaltens des Ich zum Universum. Aus dieser Unbestimmtheit erklärt es sich auch, wie später die Rücksicht einer grösseren Annäherung an die kirchliche Vorstellung Schleiermachern veranlassen konnte, die einseitige Hervorhebung der Passivität des Menschen dem Universum gegenüber auf die Spitze zu treiben und das Wesen der Religion als schlechthinige oder absolute Abhängigkeit zu bestimmen, welcher gegenüber die freie That ein Jenseitiges und Transscendentes für das menschliche Bewusstsein blieb.

Digitized by Google

Ueber Schleiermacher's religiösen Standpunkt vgl. des Verfassers Mythologie und Offenbarung, II. Bd. §. 104 — 106. S. 355 — 367. In den Reden über die Religion, in der zweiten Rede (5 Aufl. 1843) S. 30—122, wird das Wesen der Religion beschrieben. In ihrer ursprünglichen eigenthümlichen Gestalt tritt, nach Schleiermacher, die Religion nicht öffentlich auf, sondern lässt sich nur im Verborgenen sehen vor denen, die sie liebt; in ihrer äussern Gestalt erscheint sie niemals rein; ihr ursprüngliches, allem abgeleiteten und bestimmten Bewusstsein vorausgehendes und zum Grunde liegendes Wesen ruht in dem innersten Heiligthum des Lebens, als das ursprüngliche Verhältniss des Gefühls und der Anschauung in Einem lebendigen und ursprünglichen Moment, welcher allem bestimmten und getrennten Bewusstsein vorhergeht. Die Religion ist ein Akt des geistigen Lebens in seiner Innerlichkeit und als Akt doch auch das Ganze, ein inneres Sein, eine geistige Zuständlickeit, ein Moment, der kaum in der Zeit ist, so sehr eilt er vorüber, und der kaum beschrieben werden kann, so wenig ist er eigentlich für uns da, weil er ausser der Zeit ist und keine Zeit erfüllt, denn er ist die unmittelbare, über allem Irrthum und Missverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung. Aber sie ist nicht einmal ein Moment, sondern lösst sich auf, sobald das bestimmte Bewusstsein eintritt und die Anschauung oder das Gefühl sich besonders entfaltet und eins von beiden sich feststellt. (a. a. O. S. 31—52.) Näher wird nun das Wesen der Religion bestimmt als das unmittelbar Bewusstsein der Gottheit, wie wir sie in uns selbst und in der Welt finden (S. 122), als die Gesammtheit aller Verhältnisse des Menschen zur Gottheit in allen möglichen Auffassungsweisen, wie jeder sie als sein unmittelbares Leben inne werden kann (S. 253), als unmittelbares Bewusstsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige, als ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, in Einem und Allem, in Gott, Alles in Gott habend und besitzend und Gott in Allem (S. 43). In der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins zu werden mit dem Ewigen, die Gottheit unmittelbar gegenwärtig zu haben in seinem Gefühl, ist Religion (S. 47. 119). Euer Gefühl, insofern es Euer und des Alls gemeinschaftliches Sein und Leben ausdrückt, insofern Ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in Euch, vermitttelt durch das Wirken der Welt auf Euch, diess ist Eure Frömmigkeit (S. 54). Das Ein und Alles der Religion ist es, Alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hierdurch vermittelt, also unser Leben und Sein als ein Sein und Leben in Gott und durch Gott (S. 59). Das wäre der Kern aller religiösen Gefühle, ein solches ganz sich Einsfühlen mit der Natur und ganz Eingewurzeltsein in sie, dass wir in allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, ja in dem Wechsel zwischen Leben und Tod selbst, der auch uns trifft, mit Beifall und Ruhe nur die Ausführung ihrer ewigen Gesetze erwarten (S. 85). Aus zwei Elementen besteht das ganze religiöse Leben: dass der Mensch sich hingebe dem Universum und sich erregen lasse von der Seite desselben, die es ihm eben zuwendet, und dann, dass er diese Berührung nach innen zu fort-

Digitized by Google

pflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Sein aufnehme (S. 70). Aus dieser innern Einheit entspringt dann für sich auch das Handeln. Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzusehen, das ist das Ziel aller Religion (S. 78). Was dem religiösen Sinn entspricht in der äussern Welt, das sind nicht ihre Massen, sondern die göttliche Einheit und ewige Unwandelbarkeit der Welt (S. 81). Wenn Ihr die Welt als ein Ganzes und eine Allheit seht, könnt Ihr diess anders, als in Gott? (S. 112). Aber die Gottheit dann wieder als einen abgesonderten, einzelnen Gegenstand hinstellen, diese gegenständliche Vorstellung der Gottheit ist nur leere Mythologie (S. 59). Der Begriff Gottes stellt sich dar nicht als persönlich denkend und wollend, sondern als die über alle Persönlichkeit hinausgestellte, allgemeine, alles Denken und Sein hervorbringende und verknüpfende Nothwendigkeit (S. 114). Um aber des Weltgeistes Leben in sich aufzunehmen, muss der Mensch zuerst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe (S. 86).

Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre enthält in der Einleitung §. 3—5 S. 11 ff. über das allgemeine Wesen der Frömmigkeit (der Ausdruck Religion wird hier ganz vermieden) folgende nähere Bestimmungen. Die Frömmigkeit ist an sich, in ihrem Anfang und eigenthümlichen Wesen weder ein Wissen noch ein Thun, obgleich beides als Wirkung oder Aeusserung derselben hervorgehen kann, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins; das Gefühl ist ihr Sitz. Dem bestimmten Inhalte nach ist dieses Gefühl, oder das Wesen der Frömmigkeit, das Bewusstsein der absoluten oder schlechthinigen Abhängigkeit von Gott. Als solches ist sie die höchste Stufe des menschlichen Gefühls, welche die niedere Stufe des sinnlichen Gefühls in sich aufgenommen hat und nicht von derselben getrennt auftritt. Das höchste Wesen muss als uns eingeboren, als mitgesetzt im unmittelbaren Selbstbewusstsein und als immer mitlebend angesehen werden; und diess, dass der menschlichen Seele das göttliche Wesen mitgegeben, dass mit dem eignen endlichen Sein zugleich das unendliche Sein Gottes mitgesetzt ist in jener Sehnsucht, sich in jedem Zustande als abhängig von ihm zu fühlen, ist die Grundvoraussetzung aller Frömmigkeit. Jede fromme Erregung ist das im Selbstbewusstsein liegende Bewusstsein von der Verbindung des Endlichen mit dem Unendlichen.

III Die Wahrheit des Religionsbegriffs.

§. 51.

Die Idee der Religion.

Hatte Hegel bei der Bestimmung der Religion in einseitiger Weise die objectiv-theoretische Seite festgehalten, so dass die Religion auf dem Standpunkt ihrer Wahrheit nicht blos Sache des Menschen, sondern wesentlich auch die höchste Bestimmung des Absoluten selbst, der objective Entwicklungsprozess Gottes selbst

Digitized by Google

ist; so schlug dieser absolute Standpunkt bei Feuerbach in den anthropologischen um, indem nunmehr die subjectiv-praktische Seite, das menschliche Selbstbewusstsein als solches, ausschliesslich festgehalten und die Religion als einseitig subjectiver Prozess begriffen wurde. Der Einseitigkeit beider Standpunkte gegenüber bestand Schleiermacher's Verdienst darin, darauf hingewiesen zu haben, dass die Religion als solche, in ihrer reinen, sich selbstgleichen Innerlichkeit gar kein geistiger Prozess ist, der erst in einer Reihe von Momenten sich vollendete, sondern dass sie in jedem einzelnen Momente des unmittelbaren, d. h. noch nicht als theoretische und praktische Seite auseinandergetretenen, Geisteslebens eins und ganz und in jedem dieselbe ist, nämlich ein unmittelbares Verhältniss des Ich zum Andern als zu Gott, wobei freilich Schleiermacher seinerseits wieder die Einseitigkeit beging, in diesem Verhältniss die receptive oder passive Seite, das Moment der Hingebung oder Abhängigkeit so sehr in den Vordergrund gestellt zu haben, dass darin die Spontaneität und freie Thätigkeit als unberechtigt unterging.

Aus der Erkenntniss und der Vermeidung dieser Einseitigkeiten lässt sich erst der wahrhafte Begriff der Religion gewinnen; aus der dialektischen Bewegung, welche die Erhebung der Vorstellung in die Sphäre des Begriffs zum Ziele hatte, geht der Standpunkt der Idee hervor, indem die bisher einzeln und einseitig für sich aufgetretenen Momente des Religionsbegriffs zur Totalität zusammengefasst und auf die höchste Einheit der philosophischen Idee bezogen werden. Zum vollständigen Begriffe der Religion gehört wesentlich der Begriff des Menschen, welcher die nothwendige Bedingung und Voraussetzung ist, sofern sich aus dem Festhalten der im ursprünglichen und wesentlichen inneren Verhältniss des menschlichen Geistes zugleich mitgesetzten Beziehung desselben auf Gott, als immanentes Prinzip des menschlichen Wesens, der Begriff der Religion ergibt, der nur die subjective Kehrseite des Offenbarungsbegriffs ist. Gehört es nun wesentlich zum Begriffe des Menschen, als im Unterschiede von sich selbst und dem Andern mit sich identischen Wesens, dass er das allgemeine Selbstbewusstsein des Universums ist, dass also das nothwendige Verhältniss des Individuums zum Ganzen sowohl der Welt als auch der Menscheit wesentlich mit in sein Wesen einbegriffen ist; so lässt sich als der Inhalt der Reli-

Digitized by Google

gion die gegenwärtige Einheit des Absoluten im menschlichen Selbstbewusstsein, als das die Identität des Menschen mit sich selbst constituirende Prinzip, oder mit andern Worten die Offenbarung Gottes im Menschen bestimmen, während die Form der Religion die Selbsterfassung des Menschen als freier Identität mit sich selbst oder als freier Persönlichkeit in Gott ist. Beide, Inhalt und Form, zur Identität zusammengeschlossen und auf die Idee der Menschheit oder des allgemeinen Ich bezogen, geben die Idee der Religion, welche mit der Idee der Offenbarung schlechthin zusammenfällt, mithin als die Idee der Gottmenschheit oder der ewigen göttlichen Persönlichkeit des Menschen sich erweisst.

Den Religionsbegriff in diesen seinen wesentlichen Bestimmungen haben Solger und Reiff am Entschiedensten und Schärfsten herausgestellt. Jener spricht sich in den nachgelassenen Schriften und Briefwechsel, II. Bd. S. 1 — 286 an verschiedenen Stellen also aus: Mit sich selbst eins, sein selbst mächtig und sich sein bewusst wird der Mensch nur in seiner Vereinigung mit Gott, in dieser schliesst und vollendet sich erst sein Bewusstsein, und dieser Lebensmoment der Offenbarung, welcher in der Natur die gegenwärtige Nothwendigkeit, im Organismus das Leben, in unserm Wissen das Wahre, im Handeln das Gute, im Hervorbringen das Schöne ist, ist im Selbstbevusstsein die Religion. Sie ist das, wodurch wir unser Bewusstsein erst zusammenfassen als ein einiges und unmittelbar gegenwärtiges. Setzt sich unser Bewusstsein bloss den äussern Gegenständen und den sich auf diese beziehenden Begriffen entgegen, so ist und bleibt es eine leere Form; nur dann kann es für ein wahres Selbstbewusstsein gelten, wenn es in seiner Einheit mit sich selbst zugleich die Aufhebung seines eignen Gegensatzes und eben dieser Verknüpfung desselben wahrnimmt und als das eigentlich Lebendige in ihm die Selbstoffenbarung der göttlichen Einheit erkennt. Denn nur das göttliche Wesen ist fähig, mit sich selbst ganz eins zu sein und sich in dieser Einheit aus sich selbst als ein wirklich gegenwärtiges zu schaffen; nur dieses ist frei von den unendlichen Gegensätzen und dem Unterschiede des Stoffs und der Form. Die Religion nimmt allezeit das wirklich gegenwärtige Dasein Gottes wahr, fühlt, glaubt und handelt dadurch. Ihr ist das Ewige ganz Thatsache, Wirklichkeit und Gegenwart; nur durch die ewige vollkommne Thatsache der Offenbarung, welche unser ganzes Bewusstsein von unserm eignen Dasein anfüllt, ist die Religion für uns da. Sie ist das Hervortreten des Ewigen und Göttlichen im Menschen; mit dem vernünftigen Bewusstsein ist auch die Religion gegeben und kann daher keinem Menschen und keinem Volke fehlen; sie ist das Leben des Ewigen in dieser Welt und das nothwendige, wirkliche Leben der Menschen in und mit diesem Ewigen. In der Religion ist die Anschauung das Höchste; sie ist Selbstanschauung in Gott, der Mensch nimmt sich selbst wahr, wie er blos in Gott lebt, das Individuum schaut sich selbst als identisch mit dem Allgemeinen, also als eine

Digitized by Google

absolute Begrenzung oder Aeusserung desselben, sofern vor Gott das Individuum als die Grenze desselben verschwindet.

Reiff hat seine Ansicht über das Wesen der Religion zunächst in seinem Anfang der Philosophie S. 105 ff. ausgesprochen. Die Religion in ihrem reinen, ursprünglichen Begriff ist ihm hier die Anschauung des Universums, in welcher die wesentlichen Elemente der Religion, das theoretische und praktische Verhalten zu Gott, streng unterschieden und zugleich zur Einheit zusammengefasst sind, nämlich als reine Hingebung an das Andere und zugleich als Hinaussein über dasselbe, als Selbstentäusserung an das Andere und als in dieser Entäusserung doch zugleich sich selbst Haben; in der Anschauung des Universums ist Ich Handeln und Leiden, Spontaneität und Passivität; es ist in sich die Einheit beider, der Nothwendigkeit und der Freiheit; diese Einheit aber, die Ich als Subject-Object, als das Selbst des Universums ist, ist das Sollen des schlechthin Absoluten, dessen Realität schlechthin über Subject und Object hinausliegt, als das absolute Jenseits alles Daseins. Der speculative Begriff der Religion ist somit das Sichwissen im Andern, welches das Göttliche so für mich ist, dass ich es als die reale Versöhnung mit mir, als Anderes vor mir habe.

In der Dissertation über einige wichtige Punkte in der Philosophie, S. 34 ff. spricht sich Reiff so aus: in dem realen Prozess des Bewusstseins ist die Religion der Punkt, in welchem die anfängliche Entzweiung des Bewusstseins zur Versöhnung darin vollständig sich aufgehoben hat, dass das Bewusstsein sein Streben, Freiheit und Nothwendigkeit in sich zu verknüpfen, nicht bloss als Natur, sondern als Bewusstsein erreicht hat und so als mit sich versöhnt wirkliches Bewusstsein ist. Indem der Mensch in der gänzlich hingebenden Anschauung der Natur sich mit der Natur und mit sich selbst eins weiss, weiss er Gott als die ewige Freiheit, in welcher er und die Natur Eins sind; die Religion, in ihrem anfänglichen Begriff, ist die Versöhnung der Freiheit und Natur.

In einer Abhandlung über die Krause'sche Philosophie, in den Jahrbüchern der Gegenwart, 1845. S. 173 ff. (womit die Abhandlung in den Jahrbüchern für speculative Philosophie, 1846. 1 Heft. S. 104 ff., zu vergleichen ist) gibt Reiff folgende Bestimmungen: die Religion ist die Erhebung des blossen Seins in Gott zum Sichwissen in Gott, das Sichwissen der Menschheit und der Welt als Eines Ganzen in Gott, als dem schlechthin unbedingten Einen. Die Form, in welcher der Mensch sich weiss, ist die, dass der Mensch in Einem ganz hingegeben ist an das System der Dinge oder Universum als Glied desselben, worin er als Glied der Totalität des Seienden in Gott ist, und dass er ganz als unbedingtes Wesen schlechthin für sich selbst ist. Also: die Religion ist, dass der Mensch in Einem sich selbst als Ganzes, als Menschheit, und die Welt als Ganzes in Gott weiss. Die Elemente des Selbstbewusstseins, die freie That oder das Fürsichsein, und die Hingabe an ein Ganzes sind auch die Elemente der Religion; der Begriff des Menschen schliesst ein bestimmtes Verhältniss des Menschen zu Gott in sich; also kommt die Religion dem Menschen zu, nicht Gott.

Digitized by Google

C. Der phänomenologische Begriff der Religion oder der Begriff des religiösen Geistes.

§. 52.

Uebergang.

War bisher der Grundbegriff der Religion nach seiner objectiven Seite, als Begriff der Offenbarung, und nach der subjectiven Seite, als Begriff der Religion, betrachtet worden, so ist nun noch das dritte Moment übrig, nämlich die subjectiv-objective Seite des religiösen Grundbegriffs oder die concrete, erscheinende Einheit des Offenbarungs- und Religionsbegriffs im wirklichen, existirenden Geiste der Menschheit, das Dasein der Religion in der Geschichte, in die logische Form des Begriffs zu erheben. Diess ist der Begriff des religiösen Geistes, als das in der Identität mit der Offenbarung sich entwickelnde menschliche Selbstbewusstsein oder als der auf dem Grunde der ewigen Offenbarung in der Religion und zur Religion sich entwickelnde Menschengeist, welcher als solcher nach den genetischen Entwicklungsmomenten des geistigen Lebens überhaupt zunächst in seiner einfachen, ansichseienden Bestimmtheit, dann in seinem Dasein und erscheinenden Wesen und endlich in der immanenten Dialektik seines Sichaufhebens zur Sphäre der Idee oder im Prozesse seines freien Zusichselbstkommens zu betrachten steht.

Wenn hier von dem bei der Bestimmung des Offenbarungs- und Religionsbegriffs festgehaltenen Gange, dass nämlich die gewöhnliche Vorstellung als Ausganspunkt genommen und aus der dialektischen Vermittlung des Inhalts der Vorstellung zum Begriffe die Wahrheit des Begriffs oder die Idee abgeleitet wurde, abgewichen wird, so hat diess darin seinen Grund, dass auf der Stufe der Vorstellung die Begriffe von Religion und religiösem Geist gar nicht bestimmt unterschieden, bei Hegel und Feuerbach aber, denen die Religion als geistiger Prozess, als Entwicklung des absoluten oder des endlichen Selbstbewusstseins gilt, Religion und religiöser Geist als schlechthin identische Begriffe zusammenfallen, während der Redner über die Religion den Unterschied zwischen der Religion, in ihrem ursprünglichen, rein innerlichen, sich selbstgleichen Wesen, von ihrer bestimmten Wirklichkeit, ihrer zeitlichen Offenbarung, als der Entäusserung ihres inneren, unendlichen Wesens, nur in unbestimmten Andeutungen zu erkennen gibt.

Digitized by Google

§. 53.
Der religiöse Geist in seinem Ansichsein.

Die Religion als solche, in ihrem ewig sich selbstgleichen Wesen entwickelt sich nicht, sondern ist als das ewige Grundverhältniss des menschlichen Selbstbewusstseins zu seinem immanenten göttlichen Prinzip in stets sich selbst gleicher Identität. Das religiöse Grundgefühl, die ursprüngliche Einheit des Menschen in Gott, durchzieht die ganze geschichtliche Entwicklung der Menschheit, so dass es im tiefsten Grunde nur Eine Religion, gleichwie auch nur Eine Offenbarung gibt, zu welcher alle besonderen Formen sich nur als bestimmte Manifestationen eines und desselben Wesens verhalten. Der sich entwickelnde Menschengeist assimilirt sich das ewige Wesen der Religion, je nach den verschiednen Stufen seiner Entwicklung, auf verschieden bestimmte Weise. Diese Bestimmung ihres Seins in der Geschichte ist der religiöse Geist der Menscheit als zu immer höherer Existenz sich entfaltender; die Religion in ihrer Entäusserung, in ihrer endlichen Gestalt, in ihrer erscheinenden Wirklichkeit ist die Entwicklung des Menschengeistes aus, in und zur Religion. Der Prozess dieser Entwicklung fällt mit der allgemeinen Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes zusammen, nach dessen Gesetzen sie verläuft; die religiöse Entwicklung ist das innerste Leben und Mark vom Baume der Menschheit, deren Geistesleben in seiner religiösen Bestimmtheit aus der Zerstreuung seiner verschiedenen Richtungen immer wieder zu der unmittelbaren, in sich gesammelten Intensität des religiösen Gefühls zurückgeht und sich zur frischen Blüthe der innerst eignen Lebensentwicklung aufschliesst. Die Grundlage dieser ganzen Bewegung, der Lebensboden der religiösen Entwicklung ist das empirische Selbstbewusstsein des Menschen, welches in der Einheit mit der Offenbarung zur Freiheit und Selbstvollendung fortschreitend, auf diesem Wege des Zusichselbstkommens die Bewegung des religiösen Geistes zur freien Selbsterfassung seines göttlichen Offenbarungsinhaltes darstellt. Die Elemente der Bewegung sind mithin einerseits die Entwicklungsformen des Selbstbewusstseins, andrerseits der darin sich darstellende Assimilationsprozess des ewigen Wesens der Religion mit dem endlichen Geist und als die concrete Einheit der Bewegung und ihrer Elemente erweist sich endlich der substantielle Geist der Religion selbst, d. i.

Digitized by Google

die unverwüstliche Einheit des religiösen Wesens mit der menschlichen Existenz, die auch in den grössten Trübungen des Selbstbewusstseins dem Menschen niemals ganz verschwindet.

Treffend hat sich hierüber Görres, im Anfang seiner Mythengeschichte, S. 4—6 und S. 649 ff. in folgender Weise ausgesprochen: Die Religion, in ihrer innersten Wesenheit in der Allgegenwart Gottes gegründet, hat wie Gott keine Geschichte und ist nicht gebunden an eine Zeit, sondern kommt ewig jung in jeder Zeit wieder. In ihrer positiven Aeusserlichkeit, in ihrer äusserlichen Incarnation nur wird sie zur Geschichte und schreitet mit der Geschichte fort, und alle Historie ist Religionsgeschichte. Das Wesen dringt in jedem Menschen auf eignes Selbstverständniss und äussere Offenbarung; die Anschauung, die jede besondere Zeit sich vom Wesen der Dinge und von Gott gebildet, war gebunden an die allgemeinen Reflexionsverhältnisse dieser Zeit; wie die Zeiten sich erweitern, wie die Organe sich entwickeln, wird auch jene Offenbarung der ewig einigen Religion grösser und umfassender. Und so ist die äusserliche Religion geboren worden in der Zeit, sie wächst mit der Zukunft, wie die Welt mit der Vergangenheit gewachsen ist. Eine Gottheit nur wirkt im Weltall, eine Religion auch nur herrscht in ihm, ein Dienst und eine Weltanschauung in der Wurzel, ein Gesetz und eine Bibel nur durch alle, aber ein lebendiges Buch wachsend, wie die Geschlechter, und wie die Gattung ewig jung. Aber die Religion in ihrer irdischen Gestalt ist im Natürlichen zuerst geboren, um im Geistigen sich sterbend zu verklären. So ist die ganze religiöse Genesis ein einiges Gewächs, das freudig durch alle Zeiten sich entfaltet, getrieben von einem Leben, das durch alle Glieder sich verbreitet und doch wie die Rebe in andrer Zeit, an andrem Ort, immer in einem andern Feuerwein erglüht. Viele religiöse Formen sind schon vor dem Ewigen zerfallen; Altes ist vergangen, Neues wird immer wieder, und in das Neue ist jedesmal das Alte mit aufgenommen und so muss die neue Geburt immer allgemeiner und grösser denn die alte sein.

§. 54.

Der religiöse Geist als daseiender und erscheinender.

Indem der menschliche Geist im Elemente der Offenbarung in und zur Religion sich bewegt und in die innere Unendlichkeit seines in Einheit mit Gott ruhenden Wesens unbewusst sich vertieft, ist er unwillkührlich schöpferisch thätig, sofern er in nie rastendem Drange der Entfaltung seines Wesens unmittelbar seinen göttlichen Inhalt objectivirt und sich denselben in einer gegenständlichen Anschauung vorstellt. Diess nun, dass das allgemeine Wesen der Religion in seiner einfachen, innern Unendlichkeit im endlichen Geiste erscheint, sich reflectirt, macht den Inhalt, das Innere der Erscheinung des religiösen Geistes aus. Die äusseren Formen der schaf-

Digitized by Google

fenden Thätigkeit sind eine Reihe von neben und nacheinander heraustretenden und der jeweiligen bestimmten Entwicklungsstufe des Geistes überhaupt entsprechenden Gestalten, welche im Ganzen der Entwicklungsgeschichte des Menschengeistes als Erziehungsstufen desselben in der Religion erscheinen und darum für sich keine absolute, sondern nur relative Wahrheit haben, d. h. wahrhaft nur für diese bestimmte Stufe, die auf einer höhern Stufe zur Erscheinung herabsinkt, während was absolut Wahres in ihr war, mit in die neue höhere Gestalt übergeht. Durch seine eigne Reflexion in ihm selbst ruft aber das im endlichen Geist erscheinende Wesen der Religion einen dialektischen Prozess hervor, welcher die immanente Kritik der Entwicklung des religiösen Geistes ist, den Schein und das Unwesentliche immerfort in instinktivem Thun ausscheidet und durch die Entfernung des Widerspruchs zwischen dem Wesentlichen und dem Accidentellen die Identität des Wesens in der Erscheinung stets wiederherstellt. Der substantielle Geist der Religion überwindet die Unangemessenheit der Erscheinung und setzt die früheren Gestalten und Formen des religiösen Geistes zu untergeordneten und überwundenen Stufen und zur Grundlage für neue Entwicklungsformen herab, die alle sich als die bestimmten Formen des Verhältnisses darstellen, worin das bestimmte Selbstbewusstsein zum Erfassen seines wesentlichen Inhaltes steht, die bestimmten Formen der Beziehung des menschlichen Geistes auf seinen Offenbarungsinhalt. Somit ist der Begriff des daseienden oder erscheinenden religiösen Geistes das Bestimmtwerden des erscheinenden Geistes der Menschheit durch das ihrem Selbstbewusstsein immanente identische Wesen der Religion.

Auch nach Hegel (Religionsphilos. Vorl. I., 98 ff. Vgl. Vatke die Religion des A. T., S. 19—27) ist die Religion in ihrem Dasein der Weg und Prozess des Geises, zu sich selbst zu kommen; der religiöse Geist ist ihm das bestimmte geschichtliche Dasein und die zeitliche Entwicklung der Religion, der Weg zu ihrem wahrhaften Sein, zu ihrem fürsichseienden Begriffe, der Weg der Erziehung des Geistes, so dass in die Sphäre der Erscheinung des religiösen Geistes die Formen des religiösen Bewusstseins fallen, welches in sich selbst als das Verlassen des Endlichen und das Uebergehen zum Unendlichen bestimmt wird. Der Unterschied zwischen der Hegel'schen und unserer Auffassung ist nur der schon in der Verschiedenheit des Religionsbegriffs überhaupt begründete, dass nämlich die Grundlage des Prozesses nicht, wie bei Hegel, der substantielle oder absolute Geist überhaupt, das Geistige schlechthin als die ansichseiende und

Digitized by Google

wesentliche Identität des göttlichen und menslichen Geistes, nicht die göttliche Substanz selbst ist, die sich durch die Dialektik der Entwicklung aus dieser ansichseienden Unmittelbarkeit zum freien Anundfürsichsein, zum unendlichen Selbstbewusstsein Gottes im menschlichen Geiste aufhebt, sondern dass vielmehr die uranfängliche Einheit des Menschen mit sich selbst in Gott, als ursprüngliches Verhältniss des menschlichen Geistes zu dem ihm immanenten, aber von ihm unterschiedenen göttlichen Wesen als bleibende Grundlage sich erhält, als Verhältniss und Beziehung fortwährend verbleibt, ohne sich zur Identität mit dem Absoluten aufzuheben, was für den Menschen schlechthin unmöglich ist. Nach Hegel ist aber Letzteres gerade der Fall; der religiöse Geist ist ihm die Bewegung des Geistes überhaupt, sofern sie die coincidirende Einheit des unendlichen oder göttlichen und des endlichen oder menschlichen Geistes ist, die Manifestation des ewigen Wesens selbst im menschlichen Geist, oder das menschliche Selbstbewusstsein, sofern es den absoluten Geist zu seinem eignen substantiellen Inhalt hat und für sich nur das Organ und der Durchgangspunkt für die Vermittlung des göttlichen Geistes in sich selbt ist. Der religiöse Geist ist nach Hegel ebenso, wie der menschliche, auch der göttliche Geist im Prozess seiner Sichselbsterscheinung und Sichselbsterfassung in seinem Andern, dem menschlichen Bewusstsein, und die Bewegung, den göttlichen Begriffsinhalt des absoluten Geistes zu realisiren.

§. 55.

Der religiöse Geist als durch seine eigne Dialektik sich zur Idealität aufhebend.

Indem sich so der substantielle Geist der Religion, das religiöse Wesen als das dem Selbstbewusstsein auf jeder Stufe seiner Entwicklung nothwendig zum Grunde liegende ursprüngliche Verhältniss zu Gott, durch die Erscheinung hindurch arbeitet, stellt sich die religiöse Entwicklung als ein geistiger Prozess dar, in welchem sich die Einheit des Wesens mit der Existenz als das dialektische Prinzip des Fortschritts zur höheren Stufe erweist. Die Substanz des religiösen Geistes selbst als solchen ist der immanente Grund der in der Form der Zeit fortschreitenden Bewegung, deren Inhalt im Allgemeinen die Verklärung des persönlichen Geistes in Gott ist, mit der Bestimmung, sich in bestimmten Formen und Stufen der Entwicklung auseinander zu legen, so dass die den verschiedenen Seiten des Geisteslebens entsprechenden Gestalten des religiösen Geistes, nämlich die theoretische, praktische und reale Entwicklung des Geistes den besonderen Inhalt des religiösen Geistes ausmachen. Die Bedeutung dieser dialektischen Bewegung besteht aber darin,

Digitized by Google

dass sie die Arbeit des religiösen Geistes der Menschheit darstellt, das eigentliche Wesen der Religion zu vollendeter Idealität, nämlich zu concreter Einheit mit der Existenz des menschlichen Geistes, zu erheben. In der Entwicklung des erscheinenden Wesens der Religion entfaltet sich die Idee derselben; der religiöse Geist ist der Prozess des Werdens der Idee der Religion durch die dialektische Vermittlung ihres bestimmten, objectiven Begriffs. Als das letzte und höchste Ziel des ganzen phänomenologischen Prozesses stellt sich mithin die Idee der Religion, als Identität ihres Wesens und ihrer Existenz, ihres Innern und Aeussern, heraus, welche mit der Idee der Menscheit als in Gott mit sich einseienden freien Selbstbewusstseins, schlechthin zusammenfällt. Was der Mensch als Geist ursprünglich und wesentlich an sich ist, nämlich persönliche Einheit mit sich selbst in Gott, diess soll er werden; durch das Werden soll das ansichseiende Wesen des Menschen zur Erscheinung kommen. Und in dieser Beziehung hat der Satz, dass die letzte und höchste Bestimmung des Menschen die Religion sei, seine volle Wahrheit, in ihr geboren und in ihr erzogen, soll er in ihr und durch sie frei werden.

Dieser phänomenologische Prozess der Religion macht nun den Inhalt und das Interesse der im engeren Sinne sogenannten Phänomenologie des religiösen Geistes aus, welche eben diesen Begriff, womit die religionsphilosophische Anthropologie schliesst, zum Ausgangspunkt nimmt. War die letztere ihrem wissenschaftlichen Begriffe nach die Erkenntniss der nur erst ansichseienden religiösen Idee nach der Seite ihrer objectiv-substantiellen Selbstvoraussetzungen im Wesen des Menschen, so führt ihr letzter Begriff, das phänomenologische Wesen der Religion, in die folgende Disciplin ein, welche sich als die organische Selbstentfaltung eben dieses Begriffes erweist.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Die Phänomenologie des religiösen Geistes.

§. 56.

Der Gegenstand der Phänomenologie des religiösen Geistes.

Bildet nun der durch die Dialektik der Erscheinung zur Idealität sich aufhebende religiöse Geist im Allgemeinen den **Inhalt** dieser Disciplin, so hat derselbe an der unmittelbaren, ansichseienden Einheit des Menschen in Gott, an dem allem Wissen und Wollen ewig voraufgehenden unbewussten Sein des Menschen in Gott seine hinter ihm liegende Vorraussetzung, während die wesentliche, substantielle Basis seiner fortschreitenden Entwicklung zum freien Sichselbsterfassen in Gott, also sein eigner Grund, die Entzweiung des Bewusstseins oder das Herausgetretensein des Geistes aus jener ursprünglichen Einheit ist. Dem religiösen Geiste als erscheinendem und sich entwickelndem liegt sein eignes einheitliches unbewusstes In-Gott-sein im Hintergrunde des Bewusstseins als ein fremdes, verlornes, nicht gegenwärtiges Sein; die Offenbarung also, als die Gegenwart Gottes im unmittelbaren, ansichseienden, noch mit sich versöhnten Selbstbewusstsein ist dem sich noch entwickelnden religiösen Geiste nur eine vorausgesetzte, ein Zustand, den er unbewusst und ungewollt überschritten und hinter sich gelassen hat

Da aber die Entzweiung des Geistes aus der ursprünglichen Einheit der Offenbarung sich erhoben hat, so ist eben die letztere das Prinzip des Ganzen psychologischen Erhebungsprozesses, das im Hintergrunde des Bewusstseins ruhend als treibende Kraft und verborgener Drang zur Wiederversöhnung sich manifestirt. Dieser dem Geiste inwohnende Trieb nach Einheit ist auch dem mit sich entzweiten und von seinem göttlichen Inhalte entfremdeten Bewusstsein eingeboren und kann ihm niemals ganz verloren gehen. Vielmehr besteht die ganze weltgeschichtliche Entwicklung des Geistes eben darin, jenen ursprünglichen Zustand der Einheit in Gott auch im Bewusstsein wiederherzustellen, das erste unbewusste Einssein in Gott zum freien und selbstbewussten, gewussten und gewollten zu erheben.

Digitized by Google

Soll nun, nachdem hiermit die Genesis des mythologischen Geistes aufgezeigt und derselbe als eine der Idee der Religion selbst angehörende Gestalt, als eine Potenz ihres geschichtlichen Werdens erfasst worden ist, hiernach der Begriff des mythologischen Geistes bestimmt werden, so ist es der aus seiner unmittelbaren, ansichseienden, unbewussten Einheit mit sich, aus seinem ursprünglichen, unbewussten Sein in Gott herausgetretene, zum Bewusstsein erwachte und damit zugleich in die Entzweiung mit sich selbst eingegangene Menschengeist, sofern er auf dem Wege zum freien Selbstbewusstsein oder zum freien, gewussten und gewollten Sicherfassen in Gott begriffen ist und in diesem seinem geschichtlichen Entwicklungsgange die abstrakten Gestalten seines Bewusstseins, seines religiösen Thuns und seines ganzen religiösbestimmten realen Verhaltens als Formen des seinen Inhalt projicirenden und objectivirenden religiösen Bewusstseins, als Cultusformen und als objectiv-reale Manifestationen der ganzen religiösen Persönlichkeit, kurz als eine Reihe von Erscheinungsformen des religiösen Geistes zurücklässt.

Im Verhältniss zur Idee der Religion, wie sie im Christenthum verwirklicht erscheint, ist die Stufe des mythologischen Geistes die Stufe des entzweiten Bewusstseins oder die Naturstufe des auf dem Weg zum freien Selbstbewusstsein oder zum freien Sicherfassen in Gott begriffenen Geistes.

Es muss als Schelling's wesentliches Verdienst bezeichnet werden, mit seinem speculativen Instinct die ersten wichtigen Andeutungen über das Wesen der Mythologie in ihrem Verhältniss und resp. Gegensatze zur christlichen Offenbarung gegeben zu haben, nur dass es seinem mehr nur in poetisch-geistreicher Weise die speculative Wahrheit anticipirenden, als dieselbe auf dialektisch-methodischem Wege zur vollen Klarheit wissenschaftlicher Bestimmtheit verklärenden Geiste nicht gelungen ist, seinen Ahnungen durch die sich vertiefende Macht des logischen Gedankens das Gepräge formeller Vollendung zu geben. In seinen geistreichen Phantasieen ist daher dem tiefsten geistigen Gehalte ebensoviel phantastischer Irrthum beigesellt. Und wer diese letzteren Elemente kritisch auszuscheiden versteht, wird in der That auch in Schelling's neuesten Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und Offenbarung manche Goldkörner speculativer Wahrheiten entdecken, während die neuere Polemik gegen Schelling auf eine ebenso einseitige, als ungerechte und vorurtheilsvolle Weise für die Gedanken des auch in seiner Phantastik noch bewundernswürdigen und von der kirchlichen Orthodoxie weit entfernten Mannes nur ein mitleidiges Lächeln bereit hat.

Hatte nun Schelling in früheren Schriften die Mythologie als eine

Digitized by Google

Symbolik religiöser Ideen oder als die symbolische Ansicht der Natur gefasst und dieselbe als Vorstufe und historische Voraussetzung der Offenbarung im Christenthum betrachtet, (wie wohl er schon in seinen, über die Philosophie und Offenbarung früher gegebnen Andeutungen in willkürlichem Symbolisiren und phantastischem Etymologisiren stehen geblieben und über den abstrakten Dualismus eines dogmatischen Positivismus nicht hinausgekommen ist;) so finden wir in den durch Paulus dem Publikum zugänglich gemachten Berliner Vorlesungen sehr beachtenswerthe Bemerkungen über das Wesen der Mythologie. Vgl. mit der Paulus'schen Schrift: Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung. (1843) S. 550 ff. den Bericht über Schelling's Philosophie der Mythologie und Offenbarung in Zeller's theologischen Jahrbüchern. 1842. S. 608 ff.

Die Hauptsache der in ihrem Grunde wahrhaft speculativen und keimkräftigen Ansicht Schellings über die Mythologie lässt sich in Folgendem zusammenfassen: Der Philosophie der Offenbarung muss die Philosophie der Mythologie vorausgehen, denn ohne die tieferen geschichtlichen Vermittlungen, welche die Mythologie enthält, ist die Offenbarung nicht zu verstehen (S. 552 bei Paulus); der im Heidenthum sich darstellende mythologische Prozess ist von dem — bei Schelling eine Hauptrolle spielenden — theogonischen Prozess dadurch unterschieden, dass er ein im Bewusstsein des Menschen vorgehender, objectiver Prozess und ausserdem ein bloss natürlicher ist, an welchem die Gottheit keinen Theil hat; nur insofern durch diesen mythologischen Prozess das Gott Setzende des ursprünglichen Bewusstseins wiederhergestellt, d. h. Gott im Bewusstsein erzeugt werden soll, ist er auch ein theogonischer (S. 550). Der mythologische Prozess geht im Bewusstsein vor und äussert sich, vom Denken und der Freiheit des Menschen unabhängig, nur durch Vorgänge im Bewusstsein (S. 553); desshalb sind die mythologischen Vorstellungen keine erfundene oder speculativ-erdichtete, sondern ein nothwendiges, unwillkührliches Erzeugniss des Bewusstseins, aber eines falschen Lebensprozesses desselben, nicht zufällige Productionen, sondern die Substanz des Bewusstseins (S. 553). Im Heidenthum ist eine Aufhebung der im menschlichen Bewusstsein beabsichtigten Einheit eingetreten; das Prinzip des Bewusstseins ist gleichsam in sein vormenschliches Dasein zurückgestellt und die verlorne Einheit soll wieder in's Bewusstsein zurücktreten; in seinem Insichzurückgekehrtsein ist es das Gott actu setzende (S. 550). Die den mythologischen Prozess erzeugenden Ursachen (Naturgewalten) nennt Schelling Potenzen, und das Bewusstsein um diese Ursachen der mythologischen Vorstellungen soll sich in der Mysterienlehre finden (S. 552). Die Momente des mythologischen Prozesses sind als Rollen an die verschiedenen Völker vertheilt, so dass jedes spätere den Prozess da aufnimmt, wo ihn ein früheres fallen liess. (S. 554).

Für die Bestimmungen der Mythologie hat ausser Schelling auch Schleiermacher in seinen Reden ein wesentliches Moment beigebracht, indem er in den Reden über die Religion (5. Auflage, 1843.) sagt, dass es leere Mythologie sei, die gegenständliche Vorstellung der Gottheit, als eines abgesonderten, einzelnen Gegenstandes, als Erkenntniss zu behandeln und so das Sein Gottes vor und ausser der Welt als Wissenschaft

Digitized by Google

auszubilden und darzustellen (S. 59), wo Gott in das Gebiet des Gegensatzes herabgezogen werde (S. 114). Damit ist die Anmerkung S. 127 zusammenzunehmen, wo unter dem Ausdruck Mythologie im Allgemeinen diess verstanden wird, wann ein rein Ideelles in geschichtlicher Form vorgetragen wird, was immer nur ein Nothbehelf sei, obgleich es hiernach ganz nach der Analogie der polytheistischen auch eine monotheistische und christliche Mythologie gebe. — Dieser Schleiermacher'schen Erklärung des Mythologischen fehlt freilich einerseits eine genauere und prinzipielle Bestimmtheit, andrerseits die Hervorhebung des Unabsichtlichen und Unbewussten, welches sich als ein nothwendiges und wesentliches Moment in der vorchristlichen Entwicklung der religiösen Menschheit erweist und woraus allein der mythologische Prozess zu begreifen steht.

Vom Schleiermacher'schen Standpunkt aus bestimmt Baur in seiner Symbolik und Mythologie (1824 f.) I., 91 und 385, nicht ohne Ahnung des Richtigen, den mit der Naturreligion identisch genommenen Begriff der Mythologie so, dass sie der Ausdruck des zum erstenmal erwachenden und seiner ursprünglichen, ungetheilten Gefühlseinheit noch am nächsten stehenden Bewusstseins des Menschen sei oder, mehr nach der scientifischen Seite, als die wissenschaftliche Erkenntniss der bildlich ausgedrückten und durch die Autorität der Offenbarung und Ueberlieferung geheiligten religiösen Ideen der alten Völker.

Hegel hat sich (Vorl. über die Philos. der Rel. I., 73 ff., 256 ff., 279 ff.) über den Begriff der bestimmten Religion und insbesondere der Naturreligion weitläufig ausgelassen, ohne indessen den Begriff der Naturreligion scharf und consequent gefasst und auf alle vorchristlichen Religionen ausgedehnt zu haben. Wäre diess geschehen, so würde damit auch die Bestimmung des Begriffs der Mythologie nothwendig gegeben sein, da beide sich vollständig decken. Vergl. über diesen Punkt: des Verfassers Dissertation über Hegel's Religionsbegriff (1845) S. 44—49.

Den scharfsinnigsten Beitrag, dünkt uns, hat zur Bestimmung des Begriffs des mythologischen Geistes neuerdings Reiff, in der Dissertation über einige wichtige Punkte in der Philosophie, S. 36 und 39 gegeben. Die Dualität des menschlichen Bewusstseins ist, nach Reiff, der eigentliche Sitz der Mythologie, welche die vollendete Offenbarung ausschliesst; für die Mythologie wird Gott selbst in den Prozess verwickelt, der dem menschlichen Bewusstsein zukommt; alle Mittelwesen zwischen Gott sind mythologisch; sie existiren nicht, denn sie sind nur die Dualität des menschlichen Bewusstseins zu einem göttlichen Wesen erhoben. Auch die Lehre der herrschenden Philosophie von einer Selbstentwicklung Gottes durch die Entzweiung zur vermittelten Einheit ist nichts anders als Mythologie. Vergl. die Dissertation: der Religionsbegriff Hegels (1845) S. 26 ff. 71 und 79.

§. 57.

Der Begriff der Phänomenologie des religiösen Geistes.

Die allgemeinen Formen und abstrakten Momente des mythologischen Prozesses nach seinen besonderen Seiten zu begreifen und

Digitized by Google

so die Form der weltgeschichtlichen Entwicklung des religiösen Geistes geistig zu reproduciren, ist die Aufgabe der Phänomenologie des religiösen Geistes, und dieser Inhalt, nach seinen wesentlichen Bestimmungen vollständig entwickelt, ist ihr allgemeiner Begriff. Zur Phänomenologie des religiösen Geistes wird sie erst dadurch, dass in ihr nicht der bestimmte religiöse, ethische und metaphysische Inhalt der besonderen Religionen begriffen werden soll, sondern nur die abstrakten Gesetze und rein formellen Positionen, wodurch sie sich als diese bestimmten psychologischen Entwicklungsstufen des religiösen Geistes der Menschheit in der Geschichte darstellen, hervorgehoben werden sollen. Es ist also nicht die substantielle Seite der religiösen Entwicklung, sondern nur ihre Form, welcher als solcher nur der relative Werth zukommt, dass der Geist auf einer bestimmten Stufe seines geschichtlichen Daseins in ihr das Organ und Mittel besass, seinen bestimmten Inhalt für sich zu erfassen, sich desselben bewusst und seiner gewiss zu werden, während auf einer höhern Stufe diese Form als eine für den Ausdruck des substantiellen Inhalts nicht mehr adäquate, mangelhafte und unangemessene für das fortgeschrittene Selbstbewusstsein erscheint. Alle diese Formen in welchen nach einander epochenweis der religiöse Geist die Vermittlungen seines relativen Selbstbewusstseins hatte, stellen sich auf dem absoluten Standdunkt der zur Idee vollendeten Religion für die wissenschaftliche Erkenntniss als zwar relativ unwahre und widersprechende, auf den bestimmten Stufen des Entwicklungsprozesses selbst aber nothwendige Formen dar.

Die wissenschaftliche Betrachtung erstreckt sich somit in dieser Disciplin auf die formelle Beziehung, welche sich der religiöse Geist sowohl als Bewusstsein, wie als Wille und als concretes Selbstbewusstsein zu seinem absoluten Inhalte gibt, indem er durch die Natur des Bewusstseins genöthigt wird, diesen Inhalt, wie er Gegenstand des Wissens und Wollens geworden, noch in sinnlicher Anschauung, auf empirische, äusserliche Weise zu objectiviren und zu projiciren, aus sich hinaus zu setzen und in gegenständlicher Gestalt anzuschauen. Diese Formen sind, als Erscheinungsformen des absoluten Inhalts, noch mit zufälligen, willkührlichen und widersprechenden Elementen behaftet. Die Religion in ihrer Wahrheit und freien Wirklichkeit, als Idee, ist hier auf der Stufe der Phäno-

Digitized by Google

menologie noch nicht gegenwärtig, sondern nur ihr erscheinendes Wesen, der Schein der Wahrheit, das in die Erscheinung ausgegossene Wesen, das aus dieser Zerstreuung sich noch nicht wieder in sich zurückgenommen und aus seiner eignen substantiellen Tiefe frei gesetzt hat. Auf dem wirklich erreichten Standpunkt der Idee der Religion fallen Inhalt und Form als identisch zusammen, sie decken sich vollständig; auf den Vorstufen der erst werdenden Idee, des erst auf dem Wege zur Vollendung begriffenen Religionsbegriffs dagegen fallen Form und Inhalt der religiösen Wahrheit noch als inadäquat und sich widersprechend auseinander.

Der Umfang und die Grenze der Phänomenologie des religiösen Geistes wird durch ihr Verhältniss zu der ihr vorausgehenden und ihr folgenden Disciplin näher bestimmt. Stellte die religiöse Anthropologie in der dem ersten Haupttheile der speculativen Religionswissenschaft angehörenden phänomenologischen Deduction der religiösen Idee das Moment der Allgemeinheit dar, sofern zunächst die wesentlich allgemeine Grundlage des religiösen Geistes selbst im menschlichen Wesen aufzuzeigen und näher zu bestimmen war; so repräsentirt die mythologische Phänomenologie die Sphäre der Besonderheit, sofern darin der in jener ersten Disciplin gewonnene Begriff des religiösen Geistes, als existirender Einheit des Wesens und der Erscheinung, in seinem bestimmten formellen Momente auseinandergelegt, oder die formelle Seite der Stufenentwicklung durch die Geschichte hindurch zu betrachten ist; während die nächstfolgende Disciplin, die eigentliche philosophische Religionsgeschichte, das Moment der Einzelheit, die ethnographische Deduction der religiösen Idee darzustellen und die einzelnen religiösen Volksgeister in ihrer ideellen Verklärung vorzuführen hat.

Auf diese Weise ist der Phänomenologie des religiösen Geistes ihre nothwendige und wesentliche Stellung im Ganzen der speculativen Religionswissenschaft vindicirt, worin eben ihr bestimmter Begriff gegeben ist. Suchen wir nun schliesslich eine wissenschaftliche Formel für den Ausdruck der Idee dieser Disciplin, so wird sie sich als die genetische Erkenntniss der wesentlichen Erscheinungsformen des auf dem Wege zu sich selbst begriffenen religiösen Geistes der Menscheit bestimmen lassen.

Digitized by Google

Wiefern der ganze Objectivirungs- und Projectionsprozess des religiösen Geistes sich nach einem allgemeinen und nothwendigen Typus vollzieht, so sind, bevor der bestimmte religiöse Inhalt der einzelnen Religionsstufen dieses Entwicklungsprozesses denkend erfasst und an eine philosophische Religionsgeschichte gegangen wird, zuerst die psychologischen Voraussetzungen dieses ethnographischen Ganges, die im Wesen des menschlichen Geistes begründete Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit dieser Entwicklung nach ihrer rein formellen und abstrackten Seite zu begreifen. Der religiöse Geist wird von Stufe zu Stufe an seinem eignen Inhalt stärker, kräftiger und freier; daher immer höhere und angemessenere Formen des religiösen Bewusstseins, immer concretere und realere Formen des Cultus und immer plastischere und gediegenere Gestalten der ganzen geistigen Persönlichkeit. Alle diese drei Seiten mit ihren bestimmten Stufenformen sind als aufsteigende Weissagungen der vollendeten Religion zu betrachten.

Nach dem Vorgange der Hegel'schen Phänomenologie des Geistes lag es für die wissenschaftliche Betrachtung nahe, die vorchristliche Religionsentwicklung unter den Gesichtspunkt der Phänomenologie zu stellen, (vgl. Bayrhoffer, in den hallischen Jahrbüchern. 1838. II. Nr. 251 f. S. 2016 ff.), nur dass auf Hegel'schem Standpunkte die unmittelbaren, bewusstlosen Gebilde des poetisch-religiösen Gemüths, die sich als eine poetisch-religiöse Reconstruction der Welt, als aus dem Geiste reconstruirte Objectivität der Natur und des Geistes, in der Form der Vorstellung darstellten, nicht als Phänomenologie des menschlichen, eigentlich religiösen Bewusstseins, sondern als Phänomenologie der absoluten Idee des göttlichen Geistes gefasst wurden. So von Bayrhoffer a. a. O. S. 2015 f., von Vatke, die Religion des Alten Testaments (1834) S. 19 ff. 24 ff. und 29 (§. 7 und 10.) und von Rosenkranz, Encyclopädie der theologischen Wissenschaften (2 Aufl. 1845) S. 10 ff.

Hiernach soll die Weltgeschicte die Arbeit des Weltgeistes darstellen, seinen göttlichen Inhalt, sein absolutes Wesen in einer je auf den verschiedenen Stufen des Selbstbewusstseins verschiedenen objectiven Welt des Geistes sich gegenständlich zu machen. Die Vorstellungen von Gott sind als subjective Producte und Objectivirungen des Volksgeistes gefasst, in denen sich der menschliche Geist stufenweise bis zum Unbedingt-Allgemeinen, zum göttlichen Wesen selbst in seiner vollendeten Form erhebt, so dass diese einzelnen Gestalten der religiösen Volksgeister zugleich Entwicklungsstufen des göttlichen Geistes selbst sind, die anthropologische Phänomenologie zugleich theogonische Entwicklung, Geschichte der göttlichen Idee wird; denn das schlechthin Geistige, als die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, sei es, welche diese verschiedenen Gestalten oder Erscheinungsformen annehme. Es liege in der das Wesen der Religion ausmachenden Bewegung des Selbstbewusstseins, die einzelnen Momente des geistigen Prozesses, die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit zu objectiviren, dieselben als andere sich gegenüberzustellen, sie als besondere Gestalten anzuschauen, sich selbst darauf zu beziehen und sie mit der Subjectivität zusammen zuschliessen. Indem somit alle drei Momente als äusserlich vorgestellt, als auseinanderfallende,

Digitized by Google

als unmittelbar äussere Objecte gedacht werden, fallen sie in die Erscheinung, nehmen die Formen des sinnlichen Daseins an, welches dem vorstellenden Bewusstsein reichen Stoff darbietet, die verschiedenen Gedankenmomente in den Gegenbildern der sinnlichen Welt anzuschauen. — So nach Vatke.

Das Dasein Gottes, in seiner Offenbarung als Natur und Geist, wird auf diesem Standpunkte von seinem rein in sich seienden Wesen nicht unterschieden; diese Verwechslung stellt sich mithin selbst als ein mythologischer Standpunkt hin. Vgl. der Religionsbegriff Hegels, S. 29 — 36. Dagegen entspricht unserm oben aufgestellten Begriffe die (freilich in phantastischer Hülle auftretende) Schelling'sche Idee des mit dem theogonischen Prozesse keineswegs zusammenfallenden mythologischen Prozesses.

Rosenkranz hat in seiner Encyclopädie für die Erörterung der Begriffe des Symbols, des Mythus, der Allegorie, überhaupt für die ganze Untersuchung über die Entwicklung des Bewusstseins, wie es sich seinen absoluten Inhalt zum Gegenstand macht, keinen andern Platz, als in der Einleitung zur Dogmatik, wiewohl er doch richtig bemerkt, dass für die Theologie nicht eher ein gründlicher Fortschritt auf diesem Gebiete zu erwarten sei, als bis dieser psychologische Entwicklungsgang wissenschaftlich durchgearbeitet sei. Diese wissenschaftliche Durcharbeitung nun ist eben Sache der von uns sogenannten Phänomenologie des religiösen Geistes, die sich somit als eine anthropologische, nicht als theogonische darstellt.

§. 58.

Eintheilung der Phänomenologie des Geistes.

Das Prinzip der Eintheilung des Stoffes ist durch den bestimmten Gegenstand und seine dialektische Bewegung selbst nothwendig gegeben; hier ist es der religiöse Geist als daseiender und erscheinender, der nach dem allgemeinen psychologischen Gesetze der Geistesentwicklung seinen besonderen Inhalt auseinanderlegt, sein Wesen offenbart. Dieser stufenmässig fortschreitende Entwicklungsprozess vollzieht sich aber zunächst nach der rein theoretischen Seite oder als Bewusstsein, dann nach der praktischen Seite des Willens, als religiöses Thun des Subjects, und endlich nach der subjectiv-realen Seite, wiefern der religiöse Geist seine Bestimmtheit der ganzen Persönlichkeit des Menschen aufprägt und ihren bestimmten Charakter, ihre bestimmte weltgeschichtliche Individualität hervorbringt.

Der Inhalt dieser Disciplin legt sich darum auseinander in:

I. Die Phänomenologie des mythologischen Bewusstseins, als des zum freien Sicherfassen in Gott, zum bewussten

Digitized by Google

Fürsichsein aufstrebenden religiösen Geistes, der seinen ideellen Inhalt in bestimmten Formen, um die es sich hier handelt, sich zu objectiver Anschauung bringt; und zwar ist sie wiederum Phänomenologie:

a) des symbolischen Bewusstseins,

b) des mythischen Bewusstseins und

c) des sich auflösenden mythologischen Geistes.

II. Die Phänomenologie der Cultusformen, als der objectiv-realen Ausdrucksweisen des religiösen Geistes, der seine eigne freie Selbstgewissheit auch in seinem bestimmten äussern Thun sich objectivirt und zu gegenständlicher Anschauung bringt, und zwar ist sie phänomenologische Entwicklungsgeschichte:

a) des Gebets,

b) des Opfers,

c) der Festfeier.

III. Die Phänomenologie der religiösen Persönlichkeit, als des zu concreten Selbstbewusstsein sich vollendenden und als solches sich in freier persönlicher Selbstdarstellung manifestirenden religiösen Geistes, und zwar Phänomenologie

a) des religiösen Genius oder des Priester- und Prophetenthums,

b) der heiligen Schriften und Religionsurkunden, sofern dieselben als die Werke der religiösen Genien und zugleich als die historischen Quellen und Grundlagen der bestimmten Religionen erscheinen (biblisch-kanonische Phänomenologie),

c) des substantiell-religiösen Volksgeistes (ethnographische Phänomenologie), welcher letztere Begriff in der nächstfolgenden Disciplin in seinen historisch-ethnographischen Offenbarungsweisen weiter entwickelt wird.

Erstes Kapitel.

Die Phänomenologie des mythologischen Bewusstseins.

§. 59.

Das allgemeine Wesen des mythologischen Bewusstseins.

Aus dem Bedürfnisss des menschlichen Geistes, sich seinen unmittelbaren Offenbarungsinhalt auch zum Bewusstsein und zum Selbst-

Digitized by Google

bewusstsein zu bringen, entwickelt sich nach psychologischen Gesetzen eine Stufenreihe von besonderen aufsteigenden Formen des religiösen Bewusstseins, welche die gemeinsame Grundlage haben, dass das im Geiste des Menschen, als eine vom menschlichen Wesen als solchem unterschiedene Kraft, sich offenbarende Göttliche zunächst als etwas Fremdes, Aeusserliches und Gegenständliches vom vorstellenden Bewusstsein angeschaut wird. Die inneren Unterschiede und besonderen Elemente des unmittelbaren religiösen Gemüthslebens werden von dem zum Bewusstsein erwachten Geist für sich fixirt, ausserhalb des Bewusstseins gesetzt als selbständige, fürsichseiende Gestalten, während sie doch nur aufgehobne, unselbständige Momente des menschlichen Bewusstseins selber sind, und werden als göttliche Wesen und objective Mächte gegenständlich vorgestellt.

In dieser Projection der das Wesen des menschlichen Geistes constituirenden Elemente besteht das Wesen des mythologischen Bewusstseins. Die gegenwärtige Einheit des Absoluten im Endlichen, Gottes in der Welt, so wie des Menschen Sein und Einssein in Gott, ist dem Geiste unmittelbar gewiss; über dieser Gewissheit ist aber der Unterschied Gottes von der Welt und Menschheit, in welcher er offenbar ist, ausser Acht gelassen. Der menchliche Geist, Gott suchend und sich in ihm finden wollend, hat noch nicht die Kraft der Unterscheidung, um Gott in seinem reinen, fürsichseienden Wesen von seinem Dasein in der Welt, von seiner Offenbarung in der Natur und im Geiste zu unterscheiden; sondern der Geist fasst den sich ihm unmittelbar offenbarenden Gott nur erst noch in irgend einer bestimmten Form und Weise seiner Offenbarung oder seines weltlichen Daseins (z. B. als äusseres Naturobject oder als menschlich gestaltete Persönlichkeit), nicht in seiner anundfürsichseienden Wesenheit auf. Es ist keineswegs das reine Wesen Gottes für sich, welches das religiöse Bewusstsein in seiner Vorstellung und gegenständlichen Anschauung sich gegenüber hat, sondern vielmehr dasselbe in seiner Einheit mit Natur und Menschheit, also in seiner Offenbarung. Die Offenbarung Gottes ist der in verschiedenen Gestalten objectivirte Inhalt des religiösen Bewusstseins.

Dahin aber, seiner selbst wahrhaft gewiss und bewusst zu werden, kann der menschliche Geist nur auf psychologischem Wege, durch Anschauung seines eignen in Gott seienden Wesens und sei-

nes substantiellen religiösen Inhalts als eines zunächst fremd und äusserlich bleibenden, gelangen. Diese Projection, dieses Hinaussetzen seines eignen substantiellen Inhalts als Ganzen, oder eines besonderen, untergeordneten und unselbständigen Elements seiner Naturseite dient dazu, dem Geiste die Entzweiung und Leere des Gottentfremdetseins recht deutlich zum Bewusstsein zu bringen und so das Aufgehen der Idee der Religion, das Wiederzusichkommen des Geistes, das selbstbewusste Sicherfassen in der ihm immanenten absoluten Kraft vorzubereiten.

Diese projicirende Thätigkeit des religiösen Geistes ist aber im Allgemeinen in aufsteigendem Fortschritte dreifacher Art und zwar so, dass die höhere Weise immer die vorhergehenden als vorausgesetzte Momente in sich aufgenommen enthält. Nämlich:

1. Der Geist, wie er kaum aus dem ersten Traum des Bewusstseins zum Tag erwacht ist und, vorwaltend noch auf der Stufe sinnlicher Wahrnehmung und Anschauung sich bewegend, darnach ringt, über seinen nächsten und gegenwärtigen Inhalt zum Bewusstsein zu gelangen, nimmt den Stoff und die Typen für die religiöse Vorstellung ebenfalls aus der nächsten Gegenwart der objectiven Sinnenwelt, aus der unmittelbaren Naturanschauung und ist so symbolisches Bewusstsein.

2. Wie sich der Geist aus dieser seiner sinnlichen Gegenwart schon mehr in sein Wesen vertieft und auf seine Vergangenheit, sofern sie die transscendente Voraussetzung seiner gegenwärtigen Existenz ist, sich besinnt, nimmt er aus der geistigen Welt der Menschenthat, aus der Geschichte den Stoff für die Vorstellung seines eignen religiösen Inhalts und schaut ihn mit der Hülfe der Phantasie und Erinnerungskraft in der Form von äusseren Ereignissen und Geschichten an, und ist so mythisches Bewusstsein.

3. Im sichern Besitze seiner gegenwärtigen Existenz, und seiner selbst in der durch seine eigne That gegründeten Gegenwart unmittelbar gewiss, erhebt sich der Geist in seinem Freiheitsdrange über die gegegenwärtige Gestalt des Bewusstseins, richtet seinen Sinn auf die Wahrnehmung des eignen Bewusstseins, macht seinen substantiellen Inhalt zum Gegenstand der Reflexion und verhält sich gegen die bisherigen Formen seines Bewusstseins kritisch, und ist so instinctiv-kritisches Bewusstsein oder der sich selbst

Digitized by Google

auflösende mythologische Geist, der aus seiner bisherigen Form, die ihn unbefriedigt lässt, zu einer höheren sich erhebt.

Die ältere insbesondere durch Creuzer repräsentirte, Ansicht von einem mit höherem, esoterischem Wissen ausgestatteten Priesterstande, welcher seine durch Naturbeobachtung erworbene höhere religiöse Bildung dem rohen Volke in bildlicher Ausdrucksweise mitzutheilen genöthigt gewesen sei, um von demselben verstanden zu werden und Glauben zu finden, beruht auf einer ganz unpsychologischen Ansicht vom Wesen und der Entwicklung des menschlichen Geistes. Gegenüber dieser willkürlichen Annahme einer absichtlichen Bildung von Symbolen und Mythen, haben mit Recht andere Mythologen, wie Buttmann, K. O. Müller, Solger, Baur u. A. die symbolisch-mythische Ausdrucksweise als eine der ältesten Geistesbildung nothwendige Form, als die Kindersprache des menschlichen Geschlechts, und Symbole und Mythen als Producte einer naiven, kindlichen Naturanschauung bezeichnet.

Den ersten, freilich noch unvollkommenen Versuch einer methodischen Darstellung der Hauptformen des mythologischen Bewusstseins hat Baur gemacht, welcher, durch Schleiermacher's Glaubenslehre angeregt, die Mythologie ihrem Wesen nach als Naturreligion in ihrem Verhältniss zum Christenthum und in ihrem einheitlichen Zusammenhang mit dem ganzen geistigen Leben der Völker auffasste und, um das in der Weltgeschichte objectivirte religiöse Leben in seiner innern Einheit zu reconstruiren, auf ihren lebendigen Urquell, den innern Organismus und die Gesetzmässigkeit des Geistes selbst zurückgehen zu müssen glaubte. Vgl. Baur, Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums. 1824. f. I., p. IV. ff. der Vorrede. Im ersten Abschnitte des allgemeinen, die philosophische Grundlage enthaltenden Theils wurde von Baur zunächst, zum Zwecke der Begriffsbestimmung der Mythologie, eine Entwicklung der Begriffe des Symbols, der Allegorie und des Mythus als nothwendiger Formen des religiösen Bewusstseins und später auch eine Entwicklung der allgemeinen symbolischen Hauptformen versucht. Vgl. a. a. O. I., S. 1 — 103 und S. 103—216. Neben Manchem, was durch die neueren historisch-kritischen Forschungen auf diesem Gebiete als irrthümlich herausgestellt worden, enthält nichts destoweniger Baur's Darstellung einen Reichthum wahrer, der speculativen Behandlung der Mythologie wesentlich zu gut kommender Gedanken. Symbol und Mythus sind ihm die Producte des bewusstlos wirkenden Geistes, es sind die der Naturreligion als solcher eignenden Formen des Selbstbewusstseins, das in Bildern und aus der Natur entlehnten Formen seinen Offenbarungsinhalt ausspricht und sich zum Bewusstsein bringt, es sind ihm, mit Einem Worte, Offenbarungsformen des Göttlichen, die auf einer gewissen Stufe geistiger Entwicklung dem noch an das Sinnliche gefesselten Geist des Menschen wesentliches Bedürfniss sind, um das Ideale in verkörperter Gestalt ihm zum Bewusstsein zu bringen. Vgl. a. a. O. S. 82 ff. und 153 ff.

Ausser Baur haben Weisse und George, jener in der Schrift: über den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie (1828), und dieser in der Schrift: Mythus und Sage. Versuch einer wissenschaftlichen

Digitized by Google

Entwicklung dieser Begriffe (1837), durch genaueres Eingehen auf die Begriffe des Symbols und des Mythus, in ihrem wesentlichen Unterschiede von einander, sich grosse Verdienste erworben. Auch Vatke hat in seiner Darstellung der Religion des A. T. (1837) S. 40 ff. unter den besonderen Arten der Objectivirung des religiösen Prozesses das Symbol und den Mythus als Entwicklungsmomente oder Erziehungsstufen des auf dem Weg zum Zusichselbstkommen im göttlichen Geist begriffenen Selbstbewusstseins aufgefasst und, unter Hervorhebung der Nothwendigkeit des symbolischen und mythischen Ausdrucks für niedere Standpunkte des Selbstbewusstseins, das darauf ausgehe, für die allgemeinen Mächte des geistigen Lebens den richtigen Ausdruk in der concreten Wirklichkeit zu finden, das Symbol der orientalischen und den das symbolische Element in sich schliessenden Mythus der occidentalischen Anschauung vindicirt.

A. Das symbolische Bewusstsein.

§. 60.

1. Allgemeine Bestimmung des symbolischen Bewusstseins.

In der phänomenologischen Entwicklung des religiösen Geistes zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein stellt sich zunächst, auf der ersten und niedrigsten Stufe, die Gestalt des symbolischen Bewusstseins dar, die sich als das Resultat folgender Bewegung des noch in der Form der Natürlichkeit verharrenden Geistes erweist. Der aus dem Traum des Unbewusstseins erwachte Geist ringt zum Bewusstsein über seinen nächsten und gegenwärtigen Offenbarungsinhalt, sein wesentliches Einssein in Gott, ohne dass er davon ein Bewusstsein hätte, wie dieser Prozess des Sichbewusstwerdenwollens-in-Gott vor sich geht. Er ist sich selbst Gegenstand der Wahrnehmung, und um sich diese Weise der Selbstwahrnehmung in bestimmter Form anschaulich zu machen, nimmt er unwillkührlich, durch den unmittelbaren Instinct des in realem Zusammenhang mit der Natur sich wissenden Geistes getrieben, die ihm bereits als gegenständlich gegenüberstehenden, nächsten und gegenwärtigen Objecte der ihn umgebenden Welt zu Hülfe, indem er ihnen eine Beziehung auf das im Geiste unmittelbar sich manifestirende Göttliche gibt, eine Beziehung, die ihnen in Wahrheit auch, nämlich in ihrem Zusammenhang mit dem Naturganzen, wiefern dieses selbst die reale Offenbarung Gottes ist, zukommt.

Digitized by Google

Aus der unmittelbaren, sinnlichen Naturanschauung nimmt der Geist den Stoff, die Objecte, um sich durch Vermittlung derselben seinen unmittelbaren, gegenwärtigen religiösen Inhalt, sein unmittelbares Einssein in Gott zum Bewusstsein zu bringen. Der religiöse Inhalt, das Absolute in seiner allgegenwärtigen Offenbarung, wird unter der Form des natürlichen, gegenständlichen Daseins aufgefasst; diese Form ist das Symbol, welches an und für sich ein natürlicher, sinnlicher Gegenstand ist, der aber als solcher nicht um seiner selbst willen gelten, sondern Zeichen eines Andern, einer darin ausgedrückten Vorstellung sein und diese dem Bewusstsein zur gegenständlichen Anschauung bringen soll oder mit andern Worten, der durch die freie Thätigkeit des nach Bewusstsein ringenden religiösen Geistes eine Beziehung auf das Göttlichen, die Bedeutung seiner Offenbarung, erhält.

Die vorwaltende Naturbestimmtheit des menschlichen Geistes, sein Zusammengeschlossensein mit dem Naturleben ist also die Wurzel und der Grund des Symbols, und wir hätten so seine psychologische Genesis aufgezeigt, indem wir die Verknüpfung des Bewusstseins mit äusseren Gegenständen als nothwendiges Hülfsmittel des zur Klarheit über sich selbst aufstrebenden religiösen Geistes festhielten. Das Symbol ist hiernach die Einheit zweier Elemente, der Form des Symbols, des Zeichens oder Bildes, als des natürlichen Stoffes, welcher als Typus der Idee erscheint, und des Inhalts oder der bestimmten Idee selbst, welche das Bild bedeutet. Beide Elemente werden durch die freie Thätigkeit des Geistes, der die Beziehung beider aufeinander setzt, zu concreter Einheit zusammengeschlossen, einer Einheit, die nur auf einer höheren Stufe des Bewusstseins wieder auseinanderfällt. Diese Einheit der Form und des Inhalts, des Bildes und der Idee ist die Seele der Symbolik.

In der Beziehung, welche das Bewusstsein der Idee zum Bilde gibt, liegt die relative Wahrheit des Symbols. Der Zusammenhang zwischen der Idee und dem Bilde im Symbol ist keineswegs willkürlich und zufällig, sondern nothwendig; das Symbol ist wirklich als Glied in der unendlichen Reihe der endlichen Wesenheiten eine einzelne Erscheinungsform des göttlichen Daseins oder der allgemeinen göttlichen Offenbarung und hat insofern eine bestimmte Beziehung auf das göttliche Sein im Weltorganismus, und die Be-

Digitized by Google

ziehung, worin die Bedeutung des Symbols liegt, ist ein Analogon der bestimmten Weise, in welcher dem religiösen Geist als symbolischem das Göttliche überhaupt innerlich zum gegenwärtigen Bewusstsein kommt. Indem es aber das menschliche Bewusstsein ist, welches der Natur diese Beziehung zum Geiste gibt, gibt sich darin ebenso wesentlich und unverkennbar die Freiheit des Geistes von der Natur und die Tendenz des Freiwerdens von derselben kund.

Mythologisch ist das symbolische Bewusstsein im Allgemeinen um desswillen, weil es auf einer unmittelbaren, unwillkürlichem Bewusstsein vor sich gehenden Verwechslung des sich im Endlichen offenbaren Göttlichen selbst mit dieser oder jener seiner Offenbarungsweisen beruht, einer Verwechslung indessen, die dem symbolischen Geist nicht zum Bewusstsein kommt, sofern diesem vielmehr die Beziehung der Naturobjecte auf den Geist unmittelbar als Beziehung seiner auf Gott gilt, während es doch in Wahrheit nur die Beziehung des in Gott seienden Geistes auf die ergänzende Seite der Offenbarung Gottes in der Natur, nicht auf Gott selbst, ist.

Creuzers bekanntes Werk (Symbolik und Mythologie der alten Völker. Dritte verbesserte Auflage. 4 Bände. 1837 ff.) ist die umfassendste Bearbeitung der heidnischen Mythologie vom Standpunkt der Symbolik aus, auf welchem die höhere Bedeutung des Mythus nicht zu ihrem Rechte gekommen ist, sondern der ganze mythologische Stoff auf die Bedeutung einer sinnbildlichen Darstellung des religiösen Inhalts durch Bilder des Naturlebens reducirt werden sollte. Zur genauen Unterscheidung der Grenzlinie zwischen der Symbolik und der Mythologie und zur bestimmten Abgrenzung des Begriffes des Mythus vom Symbol haben insbesondere Baur und Weisse beigetragen.

Nach Baur (a. a. O. I., 7 ff. 28 f.) ist das Symbol die bildliche Darstellung der Idee in einer solchen sinnlichen Anschauung, die sich nur auf ein Object bezieht oder durch ein einfaches, ruhendes Bild, welches durch eine wesentliche, möglichst wenig zufällige Eigenschaft die Idee vergegenwärtigen müsse, damit es nicht ein vieldeutiges Zeichen sei. Diese Baur'sche Bestimmung ist aber auf Baur's eignem Standpunkt schon zu eng und unbestimmt, da sie die Thiersymbolik und die plastisch-klassische Symbolik streng genommen ausschliesst, während doch beide nach Baur ausdrücklich für Hauptformen der Symbolik gelten sollen. Ausserdem musste der einseitige analytische Reflexionsstandpunkt der Bauer'schen Symbolik und Mythologie eine genetische Betrachtung des das Symbol erzeugenden religiösen Bewusstseins in seiner psychologischen Entstehung von vorn herein aus und ist schon darum mangelhaft.

Gründlicher ist Weisse (über den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie. 1828) auf das Wesen der Symbolik, in ihrem Unterschied von der Mythendichtung eingegangen, indem er die symbolische

Digitized by Google

Weltanschauung dem Wesen nach aus der Versenkung des Menschengeistes in die Natur und aus der Tendenz der Befreiung von derselben ableitete. Die Symbolik beruht, nach Weisse, auf der subjectiven Durchdringung der Natur, in ihrer innerlichen, in lebendigen Gegensätzen sich bewegenden und die menschliche Individualität in sich schliessenden organischen Totalität, durch den Geist als Einzelwesen, und ihre Tendenz ist die Wiederherstellung einer objectiven Einheit des Geistes aus seiner Vereinzelung im subjectiven Erkennen; sie verwandelt daher die Naturerkenntniss in ein aus dem Geiste herausgebornes Bild, um welches herum, als um den aus den Tiefen der Seele und ihres Naturlebens an's Licht getretenen Gott, sich die Geister versammeln. Sie reiht Bilder an Bilder und ruht nicht eher, als bis sie alle Tiefen ihres Innern erschöpft hat; sie macht das gesammte äussere Leben, Thun und Schaffen der Menschenwelt zum Ausdruk jenes Naturgeistes, der dieses Innere erfüllt. Der Hintergrund der Symbolik ist, nach Weisse, die aus der Ausbreitung in ihre geistigen Momente wieder in sich gegangene und den dadurch gewonnenen Inhalt als Tiefe der Naturanschauung in sich tragende Subjectivität, die diesen tiefern und reichern Inhalt auf's Neue objectiv zu gestalten strebt In den Formen, die durch den in die Tiefen der Natur herabgestiegenen und mit diesem eins gewordenen Geist der Symbolik gebildet und nach aussen hingestellt worden, erblicken wir den dunkeln Naturgrund; die Seele dieser Gestalten bleibt in einem innnerlichen; nicht zur Erscheinung kommenden Mittelpunkt verschlossen und der Centralpunkt des Lebens der Symbolik ist nicht in jedem ihrer einzelnen Gebilde niedergelegt, so dass dieses eine Welt für sich bildete, ohne eine Ergänzung von aussen zu bedürfen; sondern ihr Wirken gibt sich mehr in dem Verhältniss der äussern Gestalten zu einander kund, als in der Qualität der einzelnen. Die Form des Symbols, das Zeichen, ist eine bestimmte Naturgestalt, die aber dadurch, dass sie durch geistiges Thun entweder in das Dasein gebildet, oder, als Moment des Cultus, in einen ihr fremden Zusammenhang gebracht ist, es ausspricht, dass sie nicht als äusseres Object, sondern als Repräsentantin einer vom Geiste durchdrungenen und in ihm wiedergebornen Seite des Naturlebens gilt. Vgl. a. a. O. §. 32—65. S. 186—218.

Diese Weisse'sche Exposition hat vom absoluten Hegel'schen Standpunkt aus ihre volle Richtigkeit, sofern hier die Beziehung des Bewusstseins auf Gott in der Einheit von Natur und Geist, als der Identität des Selbstbewusstseins, schlechthin aufgeht. Wenn nämlich Hegel, der sich in der Aesthetik I., 381—395 (zweiter Auflage, 1842) über das Wesen des symbolischen Bewusstseins, vom ästhetischen Standpunkt aus, für den Zwek der Betrachtung der besondern Kunstformen, näher verbreitet, die Entstehung desselben daraus ableitet, dass sich der Mensch einerseits die Natur und Gegenständlichkeit als Grund gegenüberstelle und sie als Macht verehre, andrerseits ebenso das Bedürfniss befriedige, sich die subjective Empfindung und Ahnung eines Höheren, Wesentlichen, Allgemeinen äusserlich zu machen und als objectiv anzuschauen, das Absolute, das der Mensch in seiner nächsten Explication, den Erscheinungen der Natur ahne, sich in der Form von Naturdingen anschaulich zu machen (S. 397 ff.); so ist hier das eigentlich religiöse Motiv des symbolischen

Digitized by Google

Bewusstseins, der immanente Lebensgrund der Offenbarung des Absoluten im Subject selbst, verkannt, und doch kann eine bestimmte Form des religiösen Bewusstseins nur aus der auf dieser Offenbarung ruhenden Bestimmtheit des religiösen Geistes selbst erklärt werden, nicht aber mit Hegel (S. 396 f.) daraus, dass der von dem unmittelbarsten ersten Zusammenhang mit der Natur und von der nächsten, blos praktischen, Beziehung der Begierde losgerissene Mensch, von der Natur und seiner eignen partikularen Existenz geistig zurückgetreten, und von der Verwunderung ausgehend, in den Dingen ein Allgemeines, Ansichseiendes und Bleibendes suche und sehe, in den Naturgegenständen, die ihm als ein Andres gegenübertreten und doch zugleich für ihn sein sollen, sich selbst d. h. Gedanken und Vernunft zu finden strebe.

Auch Conradi, in der Schrift: Selbstbewusstsein und Offenbarung, S. 26—28, hat das Wesen des Symbols, vom absoluten Standpunkt der Hegel'schen Philosophie aus, in einer Weise bestimmt, die bei der Betrachtung des symbolischen Bewusstseins vom religiösen Gesichtspunkt aus unbefriedigt lässt. Er fasst das Symbol als das Resultat derjenigen Bewegung des Selbstbewusstseins, wornach es in der Thätigkeit begriffen ist, die Natur mit ihren Erzeugungen und Kräften in Beziehung mit sich selbst zu setzen, so dass es also die Vermittlung zwischen dem denkenden Bewusstsein und dem natürlichen Dasein sei. Gerade dasjenige Moment, worin die Bedeutung des Symbols als einer Form des religiösen Bewusstseins als solchen liegt, ist hier übergegangen, die Beziehung auf Gott ist in der Identität des Selbstbewusstseins verschwunden. Die im Symbol ausgedrückte Beziehung, ist nämlich in Wahrheit keineswegs die einfache Beziehung auf das Selbstbewusstsein, sondern auf die dem Selbstbewusstsein zum Grunde liegende immanente Offenbarung Gottes, und das Symbol ist somit nicht die Vermittlung zwischen dem denkenden Bewusstsein und dem Naturdasein, sondern zwischen der unmittelbar gegenwärtig empfundenen Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste einerseits und dem Bewusstsein und Selbstbewusstsein andrerseits.

2. Die Hauptformen der Symbolik.

§. 61.

Uebergang und Uebersicht.

Durch die verschiedene Weise, wie der religiöse Geist in der Erscheinungswelt sich spiegelt und findet, ist ein bestimmter Unterschied im symbolischen Bewusstsein bedingt; die psychologischen Momente des Fortschritts im symbolischen Bewusstsein sind die Prinzipien der unterschiedenen Stufenformen des Symbols. Je nachdem nun dem religiösen Geist eine niedere oder höhere Gestalt des

Digitized by Google

natürlichen Daseins für den gegenständlichen Ausdruck seines religiösen Bewusstseins genügt und als angemessene Form gilt, lassen sich drei symbolische Grundformen, nämlich eine unmittelbare, eine reflectirte und eine freie oder plastische Symbolik, als Anfang, Mitte und Ende des symbolischen Bewusstseins, unterscheiden, welches in diesen aufsteigenden Stufen nach einander den ganzen Kreis der Naturobjecte durchwandert und dieselben zu Typen seiner Selbstobjectivirung gebraucht, bis es in der menschlichen Gestalt die Spitze und den Schlusspunkt der Naturgestalten erreicht hat. Nämlich:

1. Der unmittelbaren Symbolik eignet das Idol oder der Fetisch, sofern auf dieser Stufe eine unmittelbare, sinnliche Einzelheit, die Natur in ihrem zerstreuten Auseinandersein und ihrer atomistischen Vereinzelung das Object und Organ des religiösen Bewusstseins ist.

2. Der reflectirten Symbolik eignet das eigentliche Natursymbol, sofern hier das Endliche in seiner Besonderheit, das Naturobject als ein vom menschlichen Bewusstsein in bestimmte Beziehung zum Ganzen der endlichen Wesen und zur Subjectivität gesetztes erscheint und in dieser Gestalt als Organ der göttlichen Offenbarung gilt.

3. Der freien, anthropomorphistischen Symbolik endlich eignet das plastische oder die zur geistigen Allgemeinheit in der Form der menschlichen Individualität erhobne, durch das freie Thun des Menschen verklärte Endlichkeit.

Die Grundlage dieser Eintheilung des symbolischen Bewusstseins hat schon Baur (Symb. und Mythol. I., 166—209) angedeutet, indem er den Fetischismus oder Idolcultus als die unterste und niedrigste Art der Symbolik bezeichnete, in welcher die unter der Form des blosen Seins aufgefasste Natur für das Göttliche gelte, und darauf diejenigen Symbole folgen lässt, in welchen sich die Kraft und das Leben der Natur offenbare, als die eigentliche Natursymbolik, und endlich als die höchste Stufe des Symbols die künstlerische Symbolik des klassischen Götterbildes, in welcher das Göttliche in der würdigsten Form, dem idealen Menschenbilde, dargestellt werde, bezeichnet.

Die letztere Stufe will dagegen Hegel ausdrücklich aus der Symbolik ausgeschlossen und auch die s. g. unmittelbare Symbolik nicht eigentlich zur Symbolik gerechnet, sondern nur als den Weg zu derselben betrachtet haben. Wir werden auf die Motive dieser Ansicht bei den besonderen Formen selbst zurükkommen und derselben gegenüber unsere abweichende Auffassung näher begründen.

Digitized by Google

a. *Die Idolik oder die unmittelbare Symbolik.*

§. 62.

Die Genesis des idolischen Bewusstseins.

Dem im Geiste des Menschen aufgehenden Gefühle wohnt unmittelbar der Drang bei, das ihm noch ganz unbestimmt sich ankündigende Göttliche auch in der äusseren Natur zu finden und die im Geist sich kund gebende Offenbarung mit der Offenbarung des Göttlichen in der Natur zusammenzubringen. Da aber die Natur dem Geist auf dieser ersten Stufe noch nicht als einheitliches Ganzes, als einheitliche Totalität aufgegangen ist, derselbe vielmehr nur der einzelnen sinnlichen Vorstellung fähig ist, welche die Aeusserungen des Naturlebens als vereinzelte Kräfte, die Natur in der Bestimmtheit des zerstreuten Auseinanders auffasst; so ist ihm das einzelne Endliche schon genug, um ihm als vermittelndes Organ oder Vehikel für die Vorstellung des Göttlichen zu dienen. Nicht jedes Endliche gilt aber für das Göttliche, sondern nur dasjenige, welches vom Bewusstsein dafür bestimmt wird. Diese Bestimmung des religiösen Subjects trägt freilich so sehr das Gepräge der Willkür und des Zufalls, dass sie eine innere Nothwendigkeit, eine wesentliche Beziehung auf die religiöse Grundbestimmtheit des Geistes auszuschliessen scheint. Nichtsdestoweniger hängt es mit der eigenthümlichen Bestimmtheit des Geistes auf der niedrigsten Stufe des Bewusstseins auf das Genaueste zusammen, welchen Gegenstand dasselbe für das Göttliche erklärt.

Das in beständigem Wechsel der Vorstellungen umhertaumelnde und noch aller Continuität, jedes festen Halts in sich selbst entbehrende sinnliche Bewusstsein ist noch keiner Consequenz in der Verknüpfung der auftauchenden Vorstellungen fähig, und in diesem ihm eignen Hin- und Hergeworfen-werden von Einem zum Andern kann es nicht ausbleiben, dass dieser Charakter auch auf die religiöse Bestimmtheit des Bewusstseins sich unwillkürlich überträgt. Die Willkür der Vereinzelung gibt sich auch darin zu erkennen, dass in Bezug auf die bestimmten endlichen Dinge, welche als göttliche gelten, unter den einzelnen Individuen auf dieser Bewusstseinsstufe ebensowenig eine Gemeinschaft stattfindet, als hier das Gattungsbewusstsein überhaupt schon erwacht ist. Nichts destoweniger legt

Digitized by Google

aber das Bewusstsein aller Einzelnen in die verschiedenen Objecte einen und denselben Sinn. Welches ist nun aber dieser Sinn, diese innere Nothwendigkeit, welche in der verknüpfenden Beziehung des religiösen Bewusstseins auf den Gegenstand liegt?

Die im Bewusstsein auf dieser Stufe sind kund gebende unmittelbare Offenbarung des Göttlichen im religiösen Gemüthe trägt noch so sehr das Gepräge gänzlicher Unbestimmtheit und einer mit dem ganzen übrigen sinnlichen Sein des Menschen so wenig verwachsenen Heterogeneität, dass das nach einem entsprechenden Ausdruck suchende Bewusstsein im Kreis seiner sinnlichen Umgebungen ebenfalls auf das ihm selbt Fremdeste und Heterogenste, auf das Sonderbarste und Seltsamste verfällt. Dazu tritt aber zugleich noch das andere wesentliche Motiv, dass in dem Gegenstande, der dem Bewusstsein als Repräsentant des Göttlichen gilt, ebenso doch auch wieder die Bedeutung des unmittelbar Nahen und sinnlich Gewissen um so mehr enthalten sein muss, als die dunkle und ungewisse Regung des Göttlichen im Geist doch zugleich mit der unmittelbaren Empfindung einer über allen Beweis erhabnen Gewissheit verbunden ist. Diese Gewissheit gibt der Geist nicht auf, sondern wechselt eher den Gegenstand des religiösen Bewusstseins, wann ihm die bisher gefundene Befriedigung verloren gegangen ist, als dass er an seiner eignen Vorstellung selbst irre würde, welcher diese bestimmte Gestallt des Göttlichen, das Idol oder der Fetisch, so lange genügt, bis die Willkür des Subjects eine andere Form sucht.

Ueber das Wesen und die psychologische Genesis des idolischen Bewusstseins findet sich die gründlichste und geistreichste Entwicklung bei Rosenkranz in der Schrift: die Naturreligion. Ein philosophisch-historischer Versuch. (1331) S. 172 ff., womit die in Daub's dogmatischen Vorlesungen, I. Bd. S. 72, 402 und 485 f. enthaltenen Bemerkungen zu vergleichen sind, die das Charakteristische des Fetischdienstes in die Bestimmung zusammenfassen, dass der Mensch Gottes lediglich als des Seins, und zwar mittelst der noch selbst einzelnen Vorstellung im einzelnen Ding, im einzelnen Objecte sich bewusst werde, und in diesem das jeder Sache mit der andern gemeinsame Sein als solches mittelst der Vorstellung für das Wesen Gottes nehme. Ebenso hat Baur, Symbolik und Mythologie I., S. 166 f. als die älteste und roheste Symbolik den Fetischismus bezeichnet, in dessen symbolischer Anschauung der Begriff des blosen ruhenden Seins zum Grunde liege und die Idee im Bilde untergehe.

Sengler hat in seiner Schrift: die Idee Gottes (1835) I., S. 72 ff. den Fetischismus ebenfalls als die niedrigste Entwicklung der Religion

Digitized by Google

und zwar des Polytheismus betrachtet und zur psychologischen Erklärung desselben in so fern einen schätzbaren Beitrag geliefert, als er auseinandersetzt, wie die Individuen und Völker im Fetischismus auf der Bildungsstufe des Kindes stehen, indem sie die Wirklichkeit in ihrer sinnlichen Vereinzelung fassen, die Dinge in ihrem abstracten Ausser- und Nebeneinandersein nehmen, ohne dieselben aufeinander zu beziehen, nach ihrem Werth und ihrer Dignität zu betrachten und miteinander in Zusammenhang zu bringen, als eine Einheit und Totalität zusammenzufassen. Gott ist hier als sinnliches Einzelwesen gewusst und die göttliche Verehrung eines einzelnen Naturgegenstandes ist Fetischdienst. — Wenn nun aber weiterhin von Sengler behauptet wird, dass die Wahl des Naturobjects von ganz äusserlichen und zufälligen Umständen abhänge, ganz willkürlich vor sich gehe, ohne dass der Mensch durch einen besonderen Grund oder eine psychologische Nothwendigkeit zu der Wahl des Gegenstandes bestimmt werde; so können wir mit dieser Ansicht nicht übereinstimmen, da eine jede Religionsform im psychologischen Wesen des Geistes auf seiner bestimmten Entwicklungsstufe nothwendig begründet sein muss, wenn es anders Religion, göttliches Bewusstsein sein soll, und da ausserdem nicht einzusehen ist, wie ohne eine innere, psychologische Nöthigung der Geist auf den Gegenstand kommen sollte. Es erscheint darum als ein Widerspruch, wenn Sengler auf der einen Seite läugnet, dass der Feitisch oder das Idol zur Gottheit in einer inneren und nothwendigen Beziehung stehe, und doch wieder die richtige Bemerkung macht, dass der Fetischdiener nichtsdestoweniger das göttliche Wesen, als das Allgemeine, von dem einzelnen sinnlichen Gegenstande bestimmt unterscheide, wenn gleich diese Unterscheidung nicht zum bestimmten Bewusstsein komme.

§. 63.

Die symbolische Bestimmtheit des Idols.

Die Bedeutung des Symbolischen erhält das Idol oder der Fetisch dadurch, dass keineswegs das einzelne Ding in seiner erscheinenden Aeusserlichkeit unmittelbar für das Göttliche genommen wird, sondern dass allerdings unbewusst ein Unterschied zwischen der Aeusserlichkeit und dem Inneren oder der vorgestellten Bedeutung, die das Bewusstsein hinlegt, gemacht wird, ohne dass übrigens diese Unterscheidung des vorstellenden Bewusstseins den Charakter bewusster Freiheit trüge. Die Bestimmtheit, in welcher das Göttliche dem Bewusstsein erscheint, ist dieselbe, wie die Weise, in welcher das einzelne Naturobject von demselben angeschaut wird; nicht in dem Gegenstande selbst, wohl aber in der Beziehung, die sich zu demselben das Bewusstsein gibt, liegt das in allen einzelnen Idolen Gleiche und Gemeinsame. Die den bestimmten Begriff des Idols constituirenden Elemente sind aber wesentlich, was die objective

Digitized by Google

oder Naturseite angeht, das Moment der unmittelbaren, atomistisch sinnlichen Einzelheit und, was die subjective oder innerliche Seite angeht, nämlich die vom religiösen Bewusstsein hineingelegte Bedeutung, die Vorstellung des Göttlichen als eines unmittelbar nahen und gewissen einzelnen Fürsichseins.

Suchen wir aber nach einem bestimmten Ausdruck für das specifische Wesen des idolischen Bewusstseins, so kann dieser nach dem Bisherigen kein anderer sein, als dass auf dieser niedrigsten Stufe der Symbolik die Gegenwart und Offenbarung des Göttlichen in einer unmittelbaren, empirischgegebnen Einzelheit, in einer zufälligen Naturgestalt dem Bewusstsein zu gegenständlicher Anschauung kommt, so dass das religiöse Gefühl hier durch die Grundbestimmtheit sich charakterisirt, dass die den eigentlichen Lebensgrund des Menschen constituirende göttliche Offenbarung dem Bewusstsein noch als ein zufälliges atomistisch vereinzeltes Dasein erscheint. Das Wesen der göttlichen Offenbarung schwebt dem religiösen Bewusstsein auch in dieser niedrigsten Stufe instinctartig vor, nur dass es in dem Streben, sich dasselbe vorstellig zu machen, zunächst die niedrigste Form der sinnlichen Vereinzelung und äusserlich empirischen Gewissheit ergreift und die Offenbarung noch nicht in ihrer Totalität und Vollendung festzuhalten vermag.

Hegel hat sich, zwar nicht in den religionsphilosophischen, wohl aber in den ästhetischen Vorlesungen (2. Aufl.) I., 397 ff. über das Wesen und die Hauptentwicklungsstufen oder Formen des Symbols, vom Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung des ästhetischen Ideals aus, mit grosser Ausführlichkeit verbreitet und hier ebenfalls als erste, noch nicht eigentlich symbolische Voraussetzung und gleichsam Vorstufe für das Werden des Symbolischen die unbewusste, d. i. noch nicht als Bild gewusste und gesetzte Gestalt der Symbolik bezeichnet, welche die in den wirklichen Naturgegenständen und menschlichen Thätigkeiten gefundene unmittelbare Einheit des Absoluten und seiner sinnlichen Existenz in der erscheinenden Welt sei. Er hat diess ausdrücklich (a. a. O. S. 397 und 408 f.) als den Standpunkt des Natur- und Fetischdienstes bezeichnet, auf welchem die einzelnen Naturgegenstände in ihrer vereinzelten Unmittelbarkeit genommen werden, die unmittelbare Gegenwart des Gegenstandes als der Gott oder das Göttliche gelten, die Beziehung der Idee auf das Bild als eine blos unmittelbar vorhandene Verknüpfung, als unmittelbar angeschaute Identität erscheint. Als solche sinnlich vorhandene Gestalten, welche mit dem Absoluten als dessen Dasein unmittelbar zusammenfallen, ohne durch die Kunst hervorgebracht zu sein, werden dann von Hegel zuerst die Sonne, Berge, Ströme, einzelne Thiere, Stier, Affe u. s. w. ange-

Digitized by Google

führt, die als unmittelbare göttliche Existenzen angesehen worden seien; als diejenige Religionsform, in welcher die unmittelbare Anschauung dieser ganz unmittelbaren Einheit am Durchgreifendsten und Verbreitetsten gewesen sei, wird nun aber sofort von Hegel in der Aesthetik die Lichtreligion des Zendvolks angeführt, welche das Licht in seiner natürlichen Existenz als das Absolute, nicht als ein Symbol oder Sinnbild ansehe.

Abgesehen davon, dass hiermit Hegel der persischen Religion eine, zumal von der in der Religionsphilosophie befolgten Stufenfolge wesentlich abweichende und zwar sehr niedrige Stellung gibt, indem er sie dem Fetischdienst gleichgestellt, und dass er ausserdem ihre wesentlich symbolische Bedeutung verkennt (vgl. Baur Symbolik und Mythologie, I., 120 und 197 ff. Noack, Mythol. und Offenbarung. I., §. 135. S. 254 f.); liegt der Hegel'schen Ansicht von der Bedeutung dieser sogenannten unbewussten und nicht eigentlichen Symbolik die falsche Voraussetzung zum Grunde, als ob auf der Stufe der Idolik das einzelne Naturobject in seiner empirischen Aeusserlichkeit und erscheinenden Wirklichkeit so unmittelbar für das Göttliche genommen werde, ohne dass die religiöse Vorstellung sich selber unbewusst und mit richtigem Instinct zwischen der äussern Gestallt und der innern Bedeutung, der äussern Vorstellung und der innern Vorstellung unterscheide. Diese Unterscheidung ist aber allerdings unmittelbar und auf naive Weise im religiösen Bewusstsein vorhanden, wesshalb diese Stufe bereits als der Anfang der Symbolik den allgemeinen symbolischen Charakter oberflächlich darstellt. Vgl. Rosenkranz, die Naturreligion. S. 174 f. und 197 f. Und wir stimmen in dieser Hinsicht Vischer'n bei, welcher im ersten Bande seiner Aesthetik, obwohl er den Götzendienst als die Verwechslung des äussern Bildes mit dem Inhalte des innern Bildes der Vorstellung erklärt (a. a. O. S. 169 §. 65), doch auch wieder die Bemerkung macht, dass man streng genommen gar keine Religion aufweisen werden könne, welche blos in dieser unmittelbaren Verwechslung des schlechthin Allgemeinen mit einem sinnlichen Ding, ohne schöpferische bildende Zuthat der Vorstellung, bestehe. (a. a. O. S. 164 f.)

§. 64.

Die besonderen Formen des Idols.

In der bestimmten inneren Gestaltung der religiösen Vorstellung auf der Stufe des Idols lassen sich wiederum drei besondere Formen unterscheiden, welche die Producte der inneren Selbstbewegung des Geistes sind, sofern die Verschiedenheit der als Idole auftretenden Naturobjecte durch einen bestimmten Fortschritt des religiösen Geistes bedingt ist. Diese innere Dialektik des religiösen Geistes, welche jenen Formen zum Grunde liegt und dieselben aus sich erzeugt, liegt in dem psychologischen Fortgang vom blosen ruhenden Einzeldasein zur unruhigen und unheimlichen Beweglichkeit des Thiergeistes und von da zu dem durch oberflächliches Thun des

Digitized by Google

Menschen selbst formirten und in ein rohes, unschönes Gebilde verwandelten vorgefundenen Naturgegenstande.

Diese Formen sind nämlich:

a) Das Idol der unmittelbaren Natureinzelheit, als welches ein einzelnes ruhendes Naturobject gilt, sei dieses nun ein ganz rohes, vorgefundenes Ding: ein Klotz, eine Feder, eine Scherbe, ein Stein, ein Lappen; oder ein elementarischer Gegenstand: ein Berg, Fluss; oder die Erde als einzelnes planetarisches Ganzes, oder der sinnliche Himmel, einzelne Gestirne u. s. w. Auch gehören hierher die sogenannten heiligen Steine oder Bätylien bei verschiedenen alten Völkern.

b) Das Idol des Thiergeistes, der Thierfetisch, namentlich bei den ältesten Bewohnern Aegyptens, in welchem der Geist unmittelbar seines eignen, noch im sinnlichen Dasein befangenen Wesens als sinnlichen Einzeldaseins sich bewusst wird, sofern eben das unruhige und unheimliche Begierdeleben des Thiergeistes wesentlich die Bestimmtheit des Menschengeistes auf dieser Stufe ist.

c) Das durch Menschenhand roh und oberflächlich formirte Idol, das als solches schon eine gewisse Spur von Erhebung über die Unmittelbarkeit des blos empirisch wahrgenomenen Einzeldaseins zum freien Thun der Subjectivität beurkundet. Dahin gehören die aus Thon gebildeten oder aus Holz geschnitzten, in roher und grober Weise der menschlichen Gestalt ähnlich gemachten Götzenbilder, die mit Kleidern umhängten oder gemalten Puppen des Wilden.

Ueber den Stein- und Bergcultus vergleiche man die treffenden Bemerkungen Baur's, in dessen Symbolik und Mythologie, I., S. 168 ff., wo unter Anderm das Imposante der ruhenden Masse als das Charakteristische des Bergcultus bezeichnet wird. Auch über den Thiercultus findet sich daselbst S. 175 ff., die wenigstens nach einer Seite hin richtige Bemerkung, in welcher freilich die Bedeutung des Thierfetischismus nicht erschöpft ist, dass in dem bewusstlosen Naturinstinct der Thiere, die einerseits ein regeres, freieres Leben als das der Pflanzenwalt offenbaren, andrerseits aber doch zugleich den Charakter der inneren Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit in sich tragen, die Voraussetzung und Grundursache des Thiercultus gelegen sei.

Ergänzendes und tiefer Eindringendes über diesen Punkt hat Conradi, Selbstbewusstsein und Offenbarung, S. 21 ff. entwickelt, indem er namentlich hervorhob, dass das Selbstbewusstsein, auf dieser Stufe überhaupt noch wesentlich als Thiergeist bestimmt sei, dass der Thiergeist sich noch als

Digitized by Google

Macht über den Menschengeist erweise, der noch in seinen eignen Naturgrund befangen, in der Sucht nach sich begriffen, von der thierischen Begierde beherrscht sei und darum die Thierwelt, in welcher er sein Wesen in gegenständlichem Abbilde wiederfinde, als Darstellung seines eignen Wesens anschaue und bestimmte Thierwesen, an welchen jener Charakter auf besonders auffällige Weise hervortrete, göttlich verehre. Namentlich sei diess mit den Thieren der Fall, bei welchen der Zeugungstrieb stark hervortrete, oder welche, wie die Schlange, durch ihr unsicheres, geheimnissvolles, unheimliches Wesen die „verführerische Basiliskennatur" des Thiers offenbare.

Ueber die ersten, rohen und kindischen Versuche, das Göttliche in der menschlichen Gestalt sich selbst gegenständlich zu machen, finden sich treffende Bemerkungen bei Rosenkranz, Naturreligion, S. 196 ff.

b. *Die reflectirte Symbolik, als die eigentliche Natursymbolik.*

§. 65.

Die Genesis der reflectirten Symbolik.

Der Fortschritt des religiösen Geistes vom Idol zum eigentlichen Natursymbol ist durch eine nothwendige dialektische Bewegung des Selbstbewusstseins in eine höhere Gestalt bedingt. Der Geist ist über seine erste empirische Naturbestimmtheit hinaus und zu grösserer Vertiefung in sich selbst fortgegangen; er fasst sich schon bestimmt als von der Natur verschieden. Durch die erstarkte Phantasie geht dem Geiste die Anchauung der Natur als Eines lebendigen Ganzen, als Naturlebens, als in sich zusammenhängender Totalität auf und mit dieser seiner Erhebung über die astomistische Unmittelbarkeit seines sinnlichen Daseins in die Reflexion ist zugleich das Aufeinanderbeziehen der beiden die Eine göttliche Offenbarung constituirenden Elemente, der Natur und des Geistes, verbunden. In beiden wird die Offenbarung des Göttlichen geahnt und gegenwärtig angeschaut; beide werden bei ihrer bestimmten Unterschiedenheit doch wieder in äusserlicher und noch oberflächlicher Verknüpfung miteinander angeschaut und in dieser, auf den vorausgesetzten Unterschied gegründeten, äusserlichen Einheit zum Typus der Gottesoffenbarung erhoben. Die mit der menschlichen Leiblichkeit, als der äusseren Erscheinungsform des Geistes, zusammengebrachten, mit der Subjectivität in Verbindung gesetzten Naturexistenzen bilden nunmehr die symbolische Gestalt und Repräsentation des Göttlichen, so dass das Thun des Menschen jetzt bereits entschieden in den

Digitized by Google

Vordergrund tritt und das blosse Aufnehmen der empirisch gegebnen und nur so vorgefundenen Naturgestalten in ihrer atomistischen Einzelheit zurückgedrängt ist. Aus dem Naturleben nimmt der Geist die Typen, um durch die Beziehung derselben auf die Subjectivität die personificirte Gestalt des Göttlichen auszudrücken; die geahnte und empfundene Einheit der in Natur und Geist in doppelter Weise auseinandertretenden göttlichen Offenbarung ist die psychologische Voraussetzung der eigentlichen, mit Personification verbundenen Natursymbolik.

Hegel hat in der Aesthetik (I., S. 396 f.) denjenigen subjectiven Zustand, welcher die Voraussetzung des Symbolischen sei, so bestimmt, dass der Mensch, von dem unmittelbarsten ersten Zusammenhang mit der Natur und von der nächsten, bloss praktischen Beziehung der Begierde losgerissen, geistig zurücktrete von der Natur und seiner eignen singulären Existenz und in den Dingen nun ein Allgemeines, Ansichseiendes und Bleibendes suche. Diese Ahnung eines Höheren und das Bewusstsein von den äusserlichen Naturgegenständen bleibe da noch ungetrennt, und doch sei zwischen den natürlichen Dingen und dem Geiste zugleich ein Widerspruch vorhanden, dessen Gefühl mit dem Drange, ihn zu beseitigen, verbunden sei. Indem nun der Mensch sich die Natur und Gegenständlichkeit einerseits als Grund gegenüber stelle und sie als Macht verehre, mache er sich zugleich darin jene Empfindung eines Höheren, Allgemeinen äusserlich und schaue sie als objectiv an, erhebe also dadurch diese einzelnen Naturgegenstände in die Vorstellung zur Form allgemeiner an und für sich seiender Existenz. — In dieser Hegel'schen Deduction des symbolischen Bewusstseins fehlt die Hervorhebung der Verknüpfung von Natur und Geist zu einer durch die Vorstellung erzeugten Einheit, und eben darum bleibt es auch hierbei unerklärt, warum gerade die Personification auf dieser Stufe eintritt. Das Product jenes Dranges, den Widerspruch von Natur und Geist zu beseitigen, eines Dranges, der indessen wesentlich zugleich auf der Empfindung beruht, dass beide die Eine Offenbarung des Höheren, Allgemeinen oder Göttlichen darstellen, ist eben das Natursymbol, welches die Naturexistenz mit der Subjectivität zu einer gegenständlichen Einheit in der innern Vorstellung zusammenschliesst und für die äussere Anschauung herausstellt. Dadurch aber werden die Naturexistenzen zugleich mit der Existenz des subjectiven Geistes eben in die Vorstellung von der Einen göttlichen Offenbarung, welche als solche mit ihrem Inhalte, dem in seiner Offenbarung immanent gegenwärtigen göttlichen Wesen selbst verwechselt wird.

§. 66.

Die Bestimmtheit der reflectirten Symbolik.

Wird nun das Naturobject, das endliche Dasein nicht als für sich selbständiges und einzelnes in zerstreutem Auseinandersein von

Digitized by Google

dem seinen eignen Offenbarungsinhalt objectivirenden Bewusstsein angeschaut, sondern in seiner Besonderheit, d. h. als Moment eines Ganzen, des allgemeinen Naturlebens überhaupt, betrachtet und vom menschlichen Bewusstsein in diese bestimmte Beziehung zum Ganzen der endlichen Wesen gesetzt; so liegt darin für das Bewusstsein, dem schon die Ahnung der Persönlichkeit, freilich noch in abstracter und phantastischer Weise aufgegangen ist, zugleich das Motiv enthalten, die Beziehung der Subjectivität zur Natur in Einer gegenständlichen Anschauung zusammenzuschliessen und in einer Personification der besonderen Seiten des allgemeinen Naturlebens die dem Geist aufgegangene einheitliche Offenbarung des Göttlichen in Natur und Geist sich gegenüber zu stellen. Noch ist aber die so geschaffene persönliche Gestalt nicht eigentliche, freie, geistige Persönlichkeit und in sich concret vollendete Individualität, sondern blosse Form derselben, blosse Personification, welche wohl den Schein der menschlichen Individualität an sich trägt, in Wahrheit aber nur der Ausdruck der darin angeschauten und vorgestellten besonderen Seiten des allgemeinen Naturlebens ist und keineswegs schon, wie diess erst auf der nächsten Stufe, der freien Symbolik der menschlichen Gestalt, der Fall ist, die niederen Naturoffenbarungen als ihrer fürsichseienden Selbständigkeit beraubte, in der freien menschlichen Persönlichkeit aufgehobne und verklärte Momente des Naturlebens in sich zusammenschliesst. Zu dieser concreten Persönlichkeit wird hier nur der Anfang und Uebergang gemacht, sofern die vorher in zerstreuter Einzelheit selbständig aufgetretenen Naturobjecte jetzt zum Antheilhaben an der Form der Subjectivität durch den seines Unterschieds von der Natur bewusst gewordenen Geist erhoben werden.

Das Charakteristische des eigentlich Symbolischen besteht in der Verbindung der besonderen Typen des Naturlebens mit der oberflächlichen Form der Subjectivität, und die in gegenständlicher Anschauung vorgestellte Einheit beider bringt dem Geiste den Zusammenhang der in Natur und Geist getheilten und doch Einen und universellen Gottesoffenbarung zum Bewusstsein. Es sind also wesentlich zwei Elemente, welche zum Begriffe des Natursymbols gehören, die objective Grundlage einer bestimmten Naturexistenz, sei dieselbe elementarischer Art, oder Pflanze, oder Thier oder ein durch

Menschenhand bearbeitetes Object, und ausserdem die Form der Subjectivität, die persönliche Gestalt. In der Verknüpfung beider zu oberflächlicher Einheit liegt der bestimmte Sinn des in dieser symbolischen Gestalt vorgestellten Göttlichen. Das Charakteristische liegt darin, dass beide Elemente der symbolischen Gestalt, das Naturobject und die Form des persönlichen Daseins, einander wechselseitig zur Ergänzung dienen und jedes für sich die Bedeutung des andern ausdrücken sollen, so dass das Naturleben als persönlich bestimmt und die Subjectivität als mit den Bestimmungen des Naturlebens behaftet erscheint. Gerade in dieser unklaren Vermischung und Verschmelzung der menschlichen Leiblichkeit, als der dem selbstbewussten Geist eignenden Gestalt, mit besonderen Naturgestalten liegt das, was die reflectirte Natursymbolik vom Idol einerseits [redacted] und von der freien persönlichen Menschengestalt andrerseits unterscheidet.

Was den eigentlichen Begriff des Symbols als solchen angeht, so hat Hegel in der Aesthetik, I., S. 381 ff. und in der Religionsphilosophie, I., S. 346 sich darüber näher ausgesprochen. Er definirt es als ein Zeichen, das in seiner für die Anschauung vorhandenen äusserlichen Existenz nicht seiner selbst wegen genommen wird, sondern zugleich den Inhalt einer in demselben erscheinenden Vorstellung in sich befasst. Auch nach Hegel ist der Inhalt des Symbols noch nicht die geistige Individualität oder freie Subjectivität, sondern es liegt noch ein andrer Inhalt zum Grunde, die äussere Gestalt bedeutet noch ein anderes Innere, welches nicht die freie Persönlichkeit selber ist. Desswegen ist sie nur oberflächliche Form, blosse Personification, die nur den leeren Schein der Individualität an sich trägt. Im Unterschied vom Plastischen soll nun, nach Hegel, im Allgemeinen das Wesen des Symbolischen in dem Charakter der Erhabenheit oder darin bestehen, dass das Natürliche und das Menschliche vermischt werden, sich wechselseitig verunstalten und keine Seite zu ihrem Recht komme (a. a. O. S. 529 der Aesthetik), weil die noch in sich maasslose und nicht frei in sich bestimmte Idee in den concreten sinnlichen Gestalten, welche ihr äusseres Dasein sein sollen, keine entsprechende Ausdrucksformen findet, sondern ihre leibliche Gestalt überragen, in derselben nur auf unvollkommene Weise sich verkörpert, da derselbe Inhalt noch in unendlich vielen andern Bestimmtheiten vorhanden sein kann, also gegen die ihn vorstellende äussere Gestalt gleichgültig und mithin das Symbol zweideutig bleibt.

Der eigentliche Nerv des Unterschieds zwischen der im Paragraph aufgestellten Ansicht vom Wesen und Begriff des Symbols und der Hegel'schen Auffassung desselben ist aber der schon oben (§. 60, am Schlusse des Zusatzes) angedeutete, dass nämlich die dem Symbol zum Grunde lie-

Digitized by Google

gende Beziehung des religiösen Bewusstseins auf den Gegenstand desselben bei Hegel sich zur Identität aufhebt und zur Beziehung des Selbstbewusstseins auf sich selbst in einer seiner niederen Daseinsstufen wird, anstatt dass diese Beziehung als Beziehung des Bewusstseins auf seinen immanenten Offenbarungsgrund, auf sein unmittelbares und unbewusstes Sein in Gott gefasst würde. Wesen und Offenbarung Gottes werden nicht unterschieden.

§. 67.

Die besonderen Formen der reflectirten Natursymbolik.

Die Verschiedenheit der auf der Stufe der reflectirten Natursymbolik als Symbole auftretenden Naturgestalten ist durch die innere Bestimmtheit des fortschreitenden religiösen Geistes selbst wesentlich bedingt. Zunächst nimmt der Geist mit der persönlichen Gestalt die besonderen Objecte des Naturlebens zusammen, um in der durch sein Thun hervorgebrachten und durch die Phantasie objectivirten Verknüpfung beider die Einheit der göttlichen Offenbarung in Natur und Geist in einer bestimmten äussern Gestalt vorstellig zu machen. Diess ist die erste Form der reflectirten Symbolik, die Symbolik des allgemeinen Naturlebens, welche vorwaltend dem indischen Geist eignet. Aus dem Naturleben werden die Typen genommen, welche als die symbolischen Formen des Göttlichen gelten, d. h. auf das Göttliche bezogen werden, das dadurch als die personificirte Darstellung irgend einer Seite des Naturlebens erscheint. Hier durchwandert der diese Typen suchende Geist den ganzen Reichthum der Stufen des Naturlebens, indem er vom Niedrigen zum Höheren aufsteigend zuerst aus den gleichgültigen Formen der elementarischen Natur, dann aus der Unschuld des Pflanzenlebens und endlich aus der unheimlichen, geheimnissvollen Thierwelt die Typen hernimmt, um durch dieselben die Attribute der zur Personification erhobnen göttlichen Gestalt auszudrücken. Diese Personification des Göttlichen selbst charakterisirt sich durch phantastische Vermischung der bunten Formen des Naturlebens mit der oberflächlich zum Vorschein kommenden menschlichen Gestalt.

Weiterhin ringt sich der Geist aus seiner vegetativen Existenz zu grösserer Freiheit und Selbständigkeit heraus, bleibt aber in diesem blossen Ringen nach freier Selbständigkeit stehen, ohne sie wirklich zu erreichen; sie bleibt Gegenstand seiner Sehnsucht, er

Digitized by Google

stellt sie sich in räthselhaften Gebilden gegenüber, welche als die durch die Arbeit des Geistes bewältigte und unterworfene Natur erscheinen und dem Geiste sein eignes Streben, die Natur zum Geist zu erheben, in äusserlichen massenhaften Gestalten gegenständlich machen. Diess ist die Symbolik des Räthsels. Die ungeheuren symbolischen Arbeiten der Aegypter und Inder, ihre Bauten und Bildwerke drücken dieses vergebliche Ringen und Erliegen des Geistes unter der Naturmacht aus, und das aus dem Thierleibe der Sphinx aufschauende menschliche Antlitz ist der schmerzliche Sehnsuchtsblick des aus dem thierischen Leben zur Menschlichkeit aufstrebenden Geistes. Mit dem vorwaltenden Hervortreten der thierischen Gestalt am Menschenleibe ist der deutliche Ausdruck verbunden, dass die Menschengestalt dieser ihrer Fessel sich zu entledigen ringt.

Die dritte Form ist die dualistische Symbolik des Parsismus, die Symbolik des im Natur- und Geistesleben waltenden Gegensatzes. Licht und Finsterniss sind in beiden der symbolische Grund, die Typen dieses Gegensatzes, gegen welche die Symbole der früheren Stufen in den Hintergrund treten und nur noch als Reste dastehen. Was vorher als Aufgabe für den Geist erschien, in der durch die instinctive Arbeit des Subjects frei gesetzten Einheit des Natürlichen und des Geistes die Einheit der göttlichen Offenbarung als eigne That des Subjects anzuschauen, diess wird jetzt in dem „Ernst des kämpfenden Lebens“ wirklich zum sittlichen Pathos des Individuums. Die freie Erhebung des Geistes aus der Natürlichkeit ist als die Lebensaufgabe des Menschen gewusst. Die Einheit der göttlichen Offenbarung in Natur und Geist ist hier selbst als eine in den unendlichen Gegensatz des kämpfenden Lebens zerrissene angeschaut, dessen Lösung eine transscendente und zukünftige bleibt. Die symbolische Gestalt des Göttlichen ist aber die das Element der rohen Natürlichkeit von sich abstreifende und in die ätherische Lichtgestalt sich hüllende Subjectivität, die durch den fortgesetzten Kampf mit der Finsterniss das düstre und unheimliche Reich der Naturgewalten zu überwinden hat. Der Geist schaut alles Leben unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes an, dessen Lösung als Sollen in die Zukunft gesetzt wird; im Leben der Natur ist's der Gegensatz des Lichtes und der Finsterniss, im sittlichen Menschenlebens der Kampf des Guten wider das Böse. Der Geist schaut

Digitized by Google

sein eignes Wesen in diesem Gegensatze befangen, als ein getheiltes, sofern ihm das diesseitige, empirische Individuum als kämpfendes und sündigendes, dagegen das reine, kampffreie, verklärte Wesen des Individuums als ein lichtes, in Gott aufgehobnes, im Himmel wohnendes erscheint.

Die Stufenfolge dieser Formen weicht von der Hegel'chen Eintheilung wesentlich ab. Hegel lässt nämlich in der Aesthetik, I., S. 408 ff. auf die von ihm sogenannte unmittelbare Symbolik des Lichtwesens, als in welcher Bild und Idee noch ganz zusammenfalle und das Göttliche von seiner Existenz als Licht noch ununterschiehen auftrete, die sogenannte phantastische Symbolik des indischen Geistes und auf diese endlich die ägyptische Symbolik des Räthsels folgen, in welcher letztern die höchste Vollendung der Symbolik enthalten sei. Diess ist im Wesentlichen ganz derselbe Gang, den auch die in der Phänomenologie (herausg. von Schulze, zweite Auflage (1840) S. 500 — 509) gegebne Entwicklung nimmt, wo ebenfalls zuerst das Lichtwesen, dann die Pflanze und das Thier und zuletzt, als unmittelbare Vorstufe und Uebergang zur Kunstreligion, der Werkmeister als die bestimmten symbolischen Gestalten in grossartigen Umrissen von Hegel's Meisterhand gezeichnet worden. In Bezug auf die Bestimmung der dieser Stufe angehörenden besonderen Formen hat Hegel übrigens im Einzelnen in das wahre Wesen derselben und in die dialectischen Momente des Fortschritts tiefe Blicke gethan, indem er z. B. gegenüber der phantastischen Symbolik des indischen Geistes, als welcher Alles und Jedes auf das schlechthin Absolute zurückführe und die menschliche Gestalt zum Ausdruck des bloss natürlichen Lebens herabwürdige, es nur zu blosser formellen und oberflächlichen Personification bringe (Aestik, S. 421. 423. 428.), den Fortschritt der symbolischen Räthselsymbolik darin gefunden hat, dass sich die Bedeutung aus der unmittelbaren sinnlichen Gestalt herausringen und befreien müsse, was nur insofern vor sich gehen könne, als das Sinnliche und Natürliche in sich selber als das Aufzuhebende erfasst und angeschaut werde. Aber die vollkommene Befreiung sei noch nicht erreicht; es beginne nur das Geistige, als das wahrhaft Innere, sich aus dem Natürlichen herauszuringen; die symbolische Form sei keine vorgefundene, sondern eine aus dem Geiste producirte Gestalt. (Aesthetik, I., S. 402 f. 436 ff.)

Die Stufe des Lichtwesens hat dagegen Hegel (vgl. oben §. 63 im Zusatz) und, nach dessen Vorgange in der Phänomenologie, auch Conradi, in der Schrift: Selbstbewusstsein und Offenbarung, S. 15—21, falsch aufgefasst und insbesondere haben beide die specifische Bedeutung der Symbolik des Lichts im Parsismus gänzlich verkannt, indem sie dieselbe als die erste Gestalt des in der Form des mit dem Begriffe des Geistes erfüllten Seins sich anschauenden und wissenden Geistes betrachtet wissen wollen, so dass — wie Hegel in der Aesthetik, I., 408 f. 414 ff. ausdrücklich hervorhebt, das Symbolische dem Prinzip nach in der persischen Anschauung noch gar nicht eigentlich vorhanden wäre, sondern nur in einigen untergeordneten Vorstellungen nebenher zu vereinzeltem Auf-

Digitized by Google

treten komme. Vielmehr sind diese vereinzelten Erscheinungen umgekehrt die überkommenen Reste aus den früheren Stufen der reflectirten Natursymbolik, aus deren Bereiche jetzt nur Licht und Finsterniss, welche dem geistigen Bilde am adäquatesten sind, als die symbolische Grundanschauung geblieben sind. Ausserdem aber ist das Wesentliche im Parsismus nicht das reine, Alles enthaltende und erfüllende Lichtwesen als solches, welches als die erste, unbestimmte, unendliche Form des Geistes hier auftrete, sondern der Kampf des Lichts und der Finsterniss im ganzen Naturleben ist es vielmehr, was das Charakteristische in dieser Symbolik ausmacht. Dem persischen Geist eignet nichts weniger als das taumelnde, selbstlose Leben, das nicht zu selbständigem Fürsichsein gelange, sondern er ist bereits ethisch erstarkt und über das schlaffe Phantasieleben des indischen Geistes hinausgeschritten. Vgl. des Verfassers Mythologie und Offenbarung. I., §. 129. S. 543 f. §. 135 f. S. 254 ff. Richtig hat Baur die Stufe des Lichtwesens als Symbolik des Dualismus gefasst, welche er (I., 120 in seiner Symbolik und Mythologie) aus dem Bewusstsein des alles endliche Leben durchziehenden Gegensatzes, welchen der Geist auf Eins zu beziehen nicht fähig sei, psychologisch erklärt. Dieser im religiösen Bewusstsein sich entwickelnde Gegensatz habe seine eigne symbolische Form erhalten, sofern er in und an der Natur zum Bewusstsein und zur bildlichen Anschauung komme; die Vorstellung eines doppelten Grundwesens sei die Symbolisirung oder Personificirung jenes Gegensatzes, und die allmähliche Aufhebung desselben werde unter dem Bilde eines in bestimmten Zeiträumen ablaufenden Kampfes der beiden Prinzipien vorgestellt. (a. a. O. I., 197—201.)

c. *Die Symbolik der verklärten Menschengestalt.*

§. 68.

Die Genesis der anthropomorphistischen Symbolik.

Die anthropomorphistische Symbolik ist durch einen im psychologischen Entwicklungsgang des menschlichen Geistes nothwendig gesetzten Fortschritt des religiösen Geistes von seiner früheren Stufe zu einer höheren Bestimmtheit bedingt. Diese innere Fortbewegung des Bewusstseins ist aber im Wesentlichen folgende. Durch Naturanschauung gesättigt und in die lebendige Geschichtsbewegung hineingerissen, war der Geist zum energischen Selbstgefühl gelangt und seiner Freiheit von der Natur unmittelbar gewiss geworden; sein äusseres Verhältniss zur Natur musste ihm als ein ebenso herabgesetztes und überwundenes erscheinen, wie er selbst, als geistige Persönlichkeit, sich als Herrn über die Naturseite seines Wesens, seine Leiblichkeit, wusste. Die Entzweiung und der Kampf des Geistes mit der Natur ist vom Be-

Digitized by Google

wusstsein durchgemacht und liegt im Hintergrund des zu vorläufiger Versöhnung gelangten Bewusstseins, welches die Einheit des Natürlichen und Geistigen frei zu setzen und sich gegenständlich zu machen strebt. Indem nun der zum Bewusstsein über seinen immanenten Offenbarungsgrund aufstrebende Geist nach einer Eorm suchte, um die geahnte Offenbarung des Göttlichen in der Erscheinungswelt zur bestimmten Anschauung zu erheben, konnte sich ihm als die entsprechendste Gestalt eben nur die freie Menschengestalt darbieten, in welcher sich ihm die in Natur und Geist getheilte Offenbarung des Göttlichen als in Einer concreten Spitze zusammenlaufend darstellte. Die geahnte Einheit der göttlichen Offenbarung nahm der Geist in die Eine Anschauung der menschlichen Persönlichkeit zusammen. War nun aber der Geist auch auf dieser Stufe noch nicht zu derjenigen Kraft der Abstraction und Unterscheidung fortgeschritten, um das Wesen des Göttlichen von seiner Einheit in der Welt oder von seiner Offenbarung zu unterscheiden, nahm er vielmehr die Einheit der Offenbarung noch unbewusst auf, um sie sich in's Bewusstsein zu erheben und vorstellig zu machen, so musste sich dieselbe unwillkührlich im Bewusstsein ebenfalls zu der Anschauung einer Persönlichkeit gestalten, die sich als das gegenständliche Göttliche in mythologischer Weise dem Geiste gegenüber stellte.

Hegel hat diesen Uebergang des religiösen Geistes zur Sphäre der geistigen Individualität in den religionsphilosophischen Vorlesungen (I., S. 259 und II., S. 3 ff. vgl. Aesthetik I., S. 397 f.) in der Weise angedeutet, dass nun die unterschiedenen, bisher auseinander gefallenen Momente der Natürlichkeit in die Idealität der subjectiven Einheit zusammengefasst worden, das Auseinanderfallen der Unmittelbarkeit aufgehoben und in die subjective Einheit zurückgebracht ist; die freie Subjectivität ist zur Herrschaft über das Endliche überhaupt und über das Natürliche oder Endliche des Bewusstseins gelangt, so dass jetzt der Geist in seinem Verhältniss zum Natürlichen und Endlichen als geistiges Subject gewusst wird; das Bewusstsein des Göttlichen tritt in der Bestimmung freier Subjectivität unvermischt für sich hervor; das Göttliche ist für sich als Subjectivität bestimmt; die hellere Sonne des Geistes lässt das natürliche Licht erbleichen, sobald die Völker mit ihrem Selbstbewusstsein dahin gekommen sind, die Subjectivität als Idealität des Natürlichen zu wissen.

Steht nun allerdings die Individualisirung des Göttlichen höher, als die Personification, so liegt doch auch hier immer noch eine Verwechslung des Inhalts, der Idee des Göttlichen, mit der Vorstellung des Subjects von demselben zum Grunde, sofern das Göttliche in sich selbst von der Be-

stimmtheit der Subjectivität frei ist und nur durch eine Täuschung des seinen eignen Inhalt projicirenden menschlichen Geistes ebenfalls als ein Geistiges, als freie Subjectivität objectivirt wird. Diese Verwechslung Gottes mit seiner persönlichen Offenbarung ist bei Hegel übersehen.

§. 69.

Die symbolische Bestimmtheit des Anthropomorphismus.

Machte auf der Stufe der reflectirten Symbolik eine äusserliche, durch die Reflexion zu Stande gebrachte Verknüpfung der Naturgestalten mit der blossen abstrakten Form der Subjectivität, ohne dass die letztere mit einem freien, selbständigen, geistigen Gehalt versehen und erfüllt gewesen wäre, das Charakteristische aus, so tritt jetzt an die Stelle der oberflächlichen Personification die freie Subjectivität, die in sich bestimmte, concrete Individualität als der Ausdruck und die Erscheinungsweise des Göttlichen hervor. Die vorher in zerstreuter Besonderheit auseinandergetretenen und nur lose mit der subjectiven Form verbundenen Momente des natürlichen Daseins werden nun vom Bewusstsein in die concrete Einheit der wirklichen Persönlichkeit heraufgenommen und an ihr ideell gesetzt, als in ihr aufgehoben angeschaut, und zwar gibt die menschliche Gestalt nicht in ihrer empirisch bestimmten Existenz den Typus für die Anschauung und Vorstellung des Göttlichen, sondern dieselbe in ihrer durch das freie schöpferische Thun der Phantasie zum verklärten Dasein erhobenen Wirklichkeit. Wie das Göttliche auf der Stufe der mythologischen Religion überhaupt mit seiner Offenbarung schlechthin identificirt und verwechselt wird, so schaut hier der Geist dasselbe in der Gestalt der durch die Vorstellung in die Sphäre der Allgemeinheit erhobnen menschlichen Persönlichkeit an; der Gott ist hier das durch die transscendente That des religiösen Bewusstseins ausserhalb gesetzte, in's Jenseits projicirte verklärte Bild des eignen menschlichen Wesens und geistigen Selbstes, das durch die Beweglichkeit des in der innern Welt seiner Vorstellungen sich zerstreuenden und verlierenden Geistes in einen Kreis vieler Götter auseinander gelegt wird.

Die wesentlich noch symbolische Bestimmtheit dieser Anschauungsweise liegt darin, dass es vom höheren Standpunkt der ideellen Vollendung des religiösen Geistes aus in der That einen höheren Ausdruck zur Bezeichnung des Göttlichen gibt, als die, wenn auch

Digitized by Google

immer verklärte persönliche Menschengestalt, welche in Wahrheit nicht sowohl der schlechthin angemessene Ausdruck für die Anschauung des Göttlichen selbst in seinem ansichseienden Wesen, sondern nur seiner zur persönlichen Einheit des Natürlichen und Geistigen zusammengeschlossenen Offenbarung sein kann, während das Göttliche selbt, dem diese Gestalt unmittelbar vindicirt wird, auch über die freie Subjectivität unendlich hinaus ist und in keiner Weise in den Zusammenhang des Endlichen hereinfällt. Vom absolut religiösen Standpunkt aus sind immerhin die klassischen Göttergestalten, so wie der Eine Gott der Juden in seiner abstrakt-jenseitigen Lichtgestalt, noch endlich beschränkte Gestalten, die das Absolute in einer seinem Wesen schlechthin unangemessenen Form zum Bewusstsein und zur Anschauung bringen; das Absolute schliesst überhaupt in seinem an und für sich seienden Wesen die Subjectivität und Persönlichkeit aus; die Idee Gottes als solche fällt mit der freien Geistigkeit des menschlichen Wesens keineswegs als identisch zusammen, sondern auch hier sind Idee und Ausdruck noch auseinanderfallend, noch nicht sich deckend, und darum der Anthropologismus noch wesentlich symbolisch.

Auf die alllgemeine Bestimmung der griechischen Religion, als der Religion der Schönheit, als in welcher das Göttliche in schöner Menschengestalt erscheine, die als der Wohnsitz des Geistes an und für sich schon Bedeutung und zwar die Bedeutung des Geistes habe und die Einheit des Natürlichen und Geistigen darstelle, gründet Hegel in der Aesthetik, II., 10 ff., die Behauptung, dass die Vorstellung und Darstellung des griechischen Gottes ihrem Wesen nach nicht mehr sybolischer Art sei. Insofern nun die griechischen Götter allerdings keine blosse Personificationen mehr sind, bei welchen die menschliche Gestalt nur die oberflächliche Form der Darstellungsweise eines natürlichen Inhalts wäre, sondern sofern hier der Inhalt und die Bestimmung der Götter wirklich die Subjectivität und geistige Persönlichkeit ist, unterscheidet sich freilich die Gestalt des griechischen Gottes von dem indischen, ägyptischen, persischen. Besteht aber doch der specifische Charackter des Symbolischen, nach Hegel, in dem Suchen nach der angemessenen sinnlichen Gestalt und Erscheinungsform des Göttlichen, in dem Ringen nach der Einheit von Inhalt und Form in der Gottesanschauung; so ist für den höheren Standpunkt der absoluten Religion, auf welchen sich doch die religionsphilosophische Betrachtung zu stellen hat, auch die Stufe, auf welcher das Göttliche zu seiner wesentlichen Darstellung noch des Sinnlichen bedarf, wie Hegel in den der Religionsphilosophie, II., S. 125 selbst sagt, auch die Vorstellung des Göttlichen in der Gestalt der menschlichen Leiblichkeit, oder die anthropomorpistische Gottesanschauung immer noch nicht die wahrhaft und dau-

Digitized by Google

ernd befriedigende, sondern nur für eine vorübergehende und wieder aufzuhebende geistige Entwicklungsstufe angemessene Erscheinungsform des Göttlichen, und also immer noch wesentlich symbolischer Art, wenn gleich die Vollendung des Symbolischen, das in der menschlichen Gestalt den höchsten Typus, aber immer nur Typus, Zeichen, Sinnbild für den Ausdruck des Göttlichen hat.

Gibt ja doch Hegel selbst in der Aesthetik II., S. 13 f. 77 ff. und Religionsphilosophie II., 124 f. zu, dass dem griechischen Geist die Ahnung von der Unangemessenheit der menschlichen Leiblichkeit für den vollen und befriedigenden Ausdruck des Geistes beigewohnt habe, dass in ihrer Gestaltung das ihnen bevorstehende Schicksal zu lesen sei, und dass sich die griechischen Götter eben an ihrem Anthropomorphismus für den eine höhere Stufe des Bewusstseins erreichenden religiösen Glauben hätten auflösen müssen. Freilich will diess Hegel auf seinem Standpunkte, wo Gott wesentlich als Subject bestimmt ist, so verstanden wissen, dass die griechischen Götter für die höhere Religionsstufe noch zu wenig anthropopathisch seien, dass ihnen das wirklich menschliche Dasein in Fleisch und Blut fehle, sofern sie nur in der Vorstellung und Phantasie existirten, während dazu, dass Gott als Geist sei, auch sein Erscheinen als Mensch, die unmittelbare natürliche Existenz und der Schmerz der Entzweiung gehöre, obgleich doch Hegel (in der Aesthetik, I. S. 379) wiederum zugesteht, dass doch immer auf dieser anthropomorphistischen Stufe der Geist als noch besonderer, noch nicht als absoluter, noch nicht so weit vorgeschritten sei, dass er nur in der Geistigkeit und Innerlichkeit selber sein gemässes Dasein finde. Vgl. Noack, über Hegels Behandlung der griechischen Religion. In Zeller's theologischen Jahrbüchern. 1845. S. 433 ff.

Das Richtige haben in dieser Beziehung Baur und Conradi getroffen, sofern dem letzteren (Selbstbewusstsein und Offenbarung, S. 43 f.,) das Symbol in seiner höchsten Ausbildung als die Gestalt menschlicher Wesen gilt und von Ersterem (Symbolik und Mythologie, I., S. 19. 22. 207 ff.) als höchste Stufe des Symbols die Symbolik des klassischen Götterbildes bezeichnet wird, als in welcher das Göttliche in der Form persönlicher Wesen, in der würdigsten Naturform, der persönlichen Menschengestalt, dem idealen Menschenbilde dargestellt werde.

§. 70.

Die besonderen Formen der anthropologischen Symbolik.

Auch innerhalb der Sphäre der anthropologischen Symbolik stellt der religiöse Geist einen bestimmten Stufenfortschritt dar und prägt sich in mehreren aufsteigenden weltgeschichtlichen Formen aus, als deren Prinzip die durch den psychologischen Fortschritt des religiösen Bewusstseins bedingte verschiedene Weise der von der Vorstellung vorgenommenen Erhebung der menschlichen Persönlichkeit in die Sphäre der Allgemeinheit und Idealität sich erweist. Je nachdem nämlich die Verklärung der menschlichen Gestalt durch das schöp-

Digitized by Google

ferische Thun des religiösen Geistes entweder durch den abstrakten Verstand, oder durch die künstlerische Phantasie, oder durch Gemüth und Wille vermittelt ist, stellt sich die anthropologische Symbolik entweder dar als Symbolik der Erhabenheit oder der Schönheit oder der freien geistigen Innerlichkeit, als erhabne oder als schöne oder als freie Persönlichkeit dar.

Zunächst an die dualistische Symbolik des Lichtwesens schliesst sich die Symbolik der erhabenen Lichtgestalt Gottes an oder die Symbolik der Erhabenheit schlechthin, in welcher die Verklärung des in menschlicher Gestalt vorgestellten Göttlichen einfach durch Erhebung über die Gegensätze des Endlichen in die reine, abstracte Transscendenz stattfindet. Im Gefühle, dass nichts Aeusserliches und Sinnliches zum entsprechenden Ausdruck des göttlichen Wesens genüge, griff das nach der Anschauung desselben ringende Bewusstsein zu dem unter allen Naturexistenzen am meisten einen ideellen Typus an sich tragenden Licht, und die Phantasie entrückte zugleich das Göttliche aus der unmittelbaren Nähe des weltlichen Daseins in das Jenseits einer überweltlichen Existenz. Der über die Welt unendlich erhobene und in abstraktem Fürsichsein thronend vorgestellte Eine Gott hat noch nicht die ideale Bestimmtheit eines rein geistigen Selbstbewusstseins, sondern seine Gestalt verschwimmt noch in die leere Ausbreitung der hohlen Unendlichkeit, in die unbestimmte symbolische Lichtgestalt, womit doch wieder der Widerspruch verbunden ist, dass sich die göttliche Herrlichkeit, in der engen Räumlichkeit des Tempels sich concentrirend, zu bestimmter örtlicher Gegenwart zusammennimmt.

Unbefriedigt durch die in abstrakt-jenseitigem Fürsichsein verharrende leere Erhabenheit des Einen Gottes, lässt das fortschreitende Selbstbewusstsein, das die schauerliche Kluft zwischen Gott und Mensch nicht zu ertragen vermag, seinen Gott wieder aus der schwindelnden Höhe der Abstraktion in das Diesseits herabsteigen und sucht ihn in der bestimmten Wirklichkeit eines diesseitigen persönlichen Wesens anzuschauen; die abstrakte Einzelheit zerrinnt für die in der bunten Mannichfaltigkeit der diesseitigen Welt, der schönen Heimathlichkeit und heitern Beschränkung des irdischen Lebens sich verlierende Vorstellung in eine Vielheit concreter Göttergestalten, die in ihrer plastischen Bestimmtheit die zum Ideal erhobne, in schö-

Digitized by Google

ner sinnlicher Verklärung angeschaute Menschengestalt ausdrückten. Die durch das künstlerische Thun der Phantasie zur Idealität verklärte Menschengestalt gilt so lange als die für den Ausdruck des Göttlichen angemessenste Form, bis die mangelhafte Blüthe der sinnlichen Schönheit, durch die strenge Schicksalsmacht der Vergänglichkeit gebrochen, unterging und diese zweite Form des Anthropomorphismus, die Symbolik der schönen Göttergestalt, einer höheren Anschauungsweise weichen musste.

Die durch die Kunst vollzogene Verklärung der Individualität ist nicht die höchste; der Standpunkt der Kunst, das Reich der schönen Phantasie reicht nicht zum sittlichen Ernst des Willens, zur höheren Freiheit der sittlichen Persönlichkeit heran; über der mit ruhigem und naivem Wohlgefallen in sich versenkten Schönheit der sinnlichen Erscheinung schwebt die Ironie des flüchtigen Scheins. Den freien, jugendfrischen und thatkräftigen Völkern des germanischen Nordens ging eine höhere Gottesanschauung auf, die Symbolik der aus der freien Gemüthsinnerlichkeit wiedergebornen menschlichen Persönlichkeit. Nicht durch abstrakte Erhebung über die endliche Welt in eine leere Transcendenz, noch auch durch ästhetische Befreiung des sinnlichen Daseins, sondern durch die unendliche Kraft des Gemüths und Willens geschieht hier die Verklärung der menschlichen Persönlichkeit zur göttlichen. Der in seine innere Unendlichkeit und ethische Freiheit sich vertiefende Geist bringt eine Fülle von Göttergestalten hervor, und auch das Naturleben wird durch des Geistes überströmende Lebenskraft begeistigt und verklärt. In vorwaltend geistiger Haltung und freier Gemüthsinnerlichkeit erscheinen die nordisch-germanischen Götter als freie Herrn über die Natur, aber in ihre freie Kraftäusserung mischt sich zugleich der tragische Zug der Vorahnung ihres dereinstigen Untergangs, der ihre ideale Wiedergeburt zur Folge hat.

Die dritte dieser angeführten Formen der anthropomorphistischen Symbolik fehlt bei Hegel, der überhaupt dem nordisch-germanischen Heidenthume in der Entwicklungsgeschichte des religiösen Geistes zu seiner absoluten Idealität keine Stelle angewiesen hat, was schon Marheineke (Vorrede zur ersten Auflage der Hegel'schen Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 2. Aufl. (1840) p. XII.) vermisst und der Verfasser, in seiner Schrift: Mythologie und Offenbarung, I. S. 284 ff. 432 ff. zu ergänzen versucht hat. Ueber die oben angedeutete Bedeutung des nordischen Geistes erinnern wir an die treffende Bemerkung

Digitized by Google

von Köppen, in den Hallischen Jahrbüchern, 1838, S. 401: „der nordische Geist, wie der germanische überhaupt, war schon an sich d. h. von Natur, zu frei, zu individuell, zu innerlich-trotzig, als dass er sich gleich dem hellenischen in seinem Selbstbewusstsein ganz in die Aeusserlichkeit des Bildes hätte verlieren können; er war von vorn herein schon über die Stufe der Symbolik hinaus. Sie ist ihm eben nur Schranke, und gerade desshalb ist er sich ihrer bis auf einen gewissen Punkt bewusst, doch keineswegs so, dass dadurch die Mythik zur todten Abstraktion erstarrte, obwohl dieselbe oftmals eben dieser ihrer Bewusstheit halber einerseits in die Allegorie, andrerseits in das rein Mährchenhafte hinüberspielt." —

Was Hegel in der Aesthetik I. S. 381 f. über den allgemeinen Charakter des Erhabnen sagt, welcher dem Symbolischen im Allgemeinen eignen soll, dass nämlich die in sich selbst maasslose und nicht frei in sich bestimmte Idee in den concreten Erscheinungen keine bestimmte, dieser göttlichen Abstraktion und Allgemeinheit entsprechende Form zu finden im Stande ist, also ihr äusserliches Dasein überragt, dass in der Erhabenheit das erste durchgreifende Reinigen des Absoluten von der sinnlichen Gegenwart und empirischen Einzelheit des Aeusseren vorhanden sei, sofern das Absolute über jede unmittelbare Existenz hinausgehoben und zunächst abstract befreit und wenn auch noch nicht als concrete Geistigkeit gefasst, doch als das in sich seiende und beruhigende Innere festgehalten werde, das nur seiner Abstraktion wegen unfähig sei, in endlicher Erscheinung seinen wahrhaften Ausdruck zu finden (S. 454 a. a. O.), — diess findet vollständig bei der hebräischen Gottesanschauung statt, und wenn desswegen Hegel auf den die persische, indische und ägyptische Religionsstufe in sich schliessenden Standpunkt der unbewussten Symbolik die der Erhabenheit folgen lässt und in dieselbe, neben der pantheistisch-orientalischen Form, die hebräische Symbolik einschliesst; so bedarf es nur der vollen Consequenz, um überhaupt zwischen die Symbolik des Räthsels und die des klassisch Schönen als die Symbolik der Erhabenheit die Stufe des hebräischen Bewusstseins einzuschieben, wie diess auch Hegel in der Aesthetik und Religionsphilosophie thut, nur dass er die mit der hebräischen Form auf eine und dieselbe Stufe gesetzte hellenische Religion nicht mehr als symbolisch gelten lässt, während er doch dem Hebraismus wesentlich die Symbolik der Erhabenheit vindicirt.

§. 71.

3. Die Schranke des symbolischen Bewusstseins.

Der bestimmte Begriff des symbolischen Bewusstseins ist zugleich auch seine nothwendige Schranke, welche durch eine Reflexion auf den Stoff, auf die Form und auf den Inhalt des Symbols erkannt wird. Dem Stoffe nach stellt sich zunächst diese Schranke als eine lokale dar, sofern die ethnographische Verschiedenheit in der Anschauungsweise der Völker auch eine lokale Verschiedenheit der Symbole wesentlich zur Folge hat, so dass ein und dasselbe

Digitized by Google

Naturobject in dem symbolischen Bewusstsein verschiedener Völker zur bildlichen Bezeichnung und Vergegenständlichung verschiedener religiösen Ideen gebraucht wird und hieraus eine gewisse Zweideutigkeit des Symbols entsteht, die nur für das in einem bestimmten Kreis gewohnter Vorstellungen stehende Bewusstsein verschwindet. Eine andere Beschränkung tritt für das symbolische Bewusstsein dadurch ein, dass ihm in Bezug auf das Organ und Vehikel des äussern Ausdrucks der religiösen Vorstellung nur die Form des Räumlichen zu Gebote steht, die Form des Zeitlichen, des Werdens, der Ausdruck des Nacheinander dagegen abgeht.

Damit hängt endlich auch noch die Beschränktheit des religiösen Inhalts des symbolischen Bewusstseins zusammen, sofern dieser nur die Objectivirung und Projection des nächsten und gegenwärtigen Offenbarungsinhaltes, nämlich der unmittelbaren Gewissheit des Einsseins in Gott, die das Subject hat, oder der gegenwärtigen Offenbarung als eines einfachen Existenzialacts ist, während dagegen die Entwicklung der Welt und Menschheit in Gott ausgeschlossen ist. Der mythologische Geist als symbolischer hat nur die Vorstellung vom unmittelbar gegenwärtigen und gewissen Sein und Einssein des Menschen in Gott, die Vorstellung von der einfachen Offenbarung Gottes, als ruhendem Sein. Der Menschengeist ist aber ebensogut, wie die Natur, Entwicklung; beide sind gewordene und dem Werden unterworfene, und die Offenbarung ist Bewegung des Endlichen, der Welt und Menschheit, in Gott. Dieser Vermittlungsprozess, diese Entwicklung des Seins der Natur und des Menschen in Gott, die Geschichte der Offenbarung, als dieses sich Bewegende, kann das an die Räumlichkeit gebundene Symbol nicht veranschaulichen; selbst in seiner höchsten typischen Vollendung als persönliche Menschengestalt vermag es diese Entwicklung des Einsseins in Gott nur anzudeuten, nur durchscheinen zu lassen, aber nicht wirklich zu gegenwärtiger Anschauung zu bringen.

Sowie darum der Geist durch grössere Vertiefung in seine Wesen und durch Innewerden seiner Voraussetzungen zum geschichtlichen Bewusstsein erwacht ist und das religiöse Bewusstsein dadurch an Reichthum und Intensität gewinnt, entsteht das Bedürfniss einer andern, ergänzenden Form für den Ausdruck seines Offenbarungsinhaltes, zu dessen Objectivirung die symbolische Form nicht mehr

Digitized by Google

hinreicht. Diess ist die mythische Ausdrucksweise, in welcher sich der einfache, in der Form des ruhenden Seins erschienene Inhalt der Offenbarung für die Vorstellung in seine besonderen Momente auseinanderlegt und sich unter dem Gesichtspunkt des Gewordenseins darstellt. Dieses Sichaufheben des symbolischen Bewusstseins zum mythischen ist aber keine starre und abgeschlossene Form, so dass das Symbolische mit dem Eintritt des Mythischen sofort gänzlich zurück träte, sondern eine bewegliche und flüssige, so dass beide neben einander laufen und das Symbolische als ein wesentlich aufgehobnes und erhaltenes Moment in das mythische Bewusstsein aufgenommen und hier nur als ein seiner früheren Selbständigkeit Entkleidetes und zur in sich unselbständigen Form, die es in Wahrheit auch ist, Herabgesetztes erscheint.

Schon Baur hat in seiner Symbolik und Mythologie (I. S. 10 f.) den Hauptunterschied des Symbols vom Mythus darin gesetzt, dass das erstere die Form des Werdens ausschliesse und dass eben diess seine Schranke sei, dass es die Idee nur unter der Form des Seins, als ein Momentanes und Ruhendes, nicht als Werden, Bewegung oder Handlung in einer Reihe von Momenten auffasse.

Die im Begriff des Symbols erhaltene Zweideutigkeit hat Hegel in der Aesthetik (I. S. 384 ff.) hervorgehoben, indem er darauf hinwies, dass der Inhalt ebensogut in unendlich vielen andern Existenzen und Gestalten vorhanden sei und ausgedrückt werden könne, und dass auch die äussere Existenz, das concrete Dasein mehrere Bestimmungen in sich habe, deren Symbol sie sein könne. Zwar werde (setzt Hegel hinzu) dem Symbol seine Zweideutigkeit dadurch genommen, dass sich die Verbindung von Bild und Bedeutung zur Gewohnheit mache und für Diejenigen, welche sich in solchem conventionellen Kreise des Vorstellens befinden, das bestimmte Symbol durch Gewohnheit deutlich werde. Mit allen Uebrigen dagegen, die sich nicht in gleichem Kreise bewegen, oder für welche derselbe eine Vergangenheit ist, verhalte es sich durchaus nicht so. — Auf die Hauptsache, den noch beschränkten religiösen Inhalt, ist Hegel nicht weiter eingegangen.

B. Das mythische Bewusstsein.

I. Allgemeine Bestimmung des mythischen Bewusstseins.

§. 72.

Die psychologische Genesis und der Begriff des mythischen Bewusstseins.

Die Religion, als das objectiv-substantielle Grundverhältniss des in Gott mit sich eins seienden Menschengeistes in seiner naiven

Digitized by Google

Unmittelbarkeit, oder der ewige Offenbarungsgrund der ursprünglichen Einheit des Menschen in Gott, ist auch der Grund und die Wurzel des mythischen Bewusstseins, das sich als das Resultat folgender psychologischen Bewegung erweist. Hatte der instinktive Drang des nach Selbstverständigung über seinen eignen Offenbarungsinhalt ringenden Geistes das Symbol dadurch herausgeboren, dass für die nach einer gegenständlichen Anschauung strebende Vorstellung, durch einen unwillkührlichen Projectionsakt, die Empfindung des unmittelbaren Seins und Einsseins in Gott aus dem Subject hinausgesetzt und als ein gegenständliches Wesen objectiv angeschaut wurde; so macht sich nunmehr noch das weitere Bedürfniss für den religiösen Geist geltend, auch die im Jenseits der Vergangenheit liegenden, transscendenten Bedingungen und Voraussetzungen dieser Zuständlichkeit, den geschichtlichen Zusammenhang der göttlichen Offenbarung im Menschen mit der Offenbarung Gottes in der Natur und ihr beiderseitiges Verhältniss als ein lebendiges und geschichtlich gewordenes sich zum Bewusstsein zu bringen, oder, mit andern Worten, über den objectiv-transscendenten Prozess der Offenbarung sich zu verständigen.

Sobald also das Bewusstsein über seinen nächsten religiösen Inhalt und seine unmittelbar gegenwärtige Zuständlichkeit, sein Einssein in Gott, hinausgeht und sich in den Hintergrund seines eignen Wesens sinnend und reflektirend vertieft, geht es in unbewusstem Streben der Selbstverständigung darauf aus, das verlorene, nicht mehr gegenwärtige Bewusstsein seiner eignen Vergangenheit wieder zu erlangen. Der so sich in den Hintergrund seines Wesens vertiefende Geist besinnt sich auf sein präexistentielles Sein und Leben in Gott, erinnert sich der im Hintergrunde des Bewusstseins ruhenden Thatsachen seiner eignen ewigen Präexistenz, als der vergangenen Thatsachen der Offenbarung Gottes. Dieses Sicherinnern des Geistes an die vergangene und (weil im Unbewusstsein der Natur gefangen gehaltene) ihm, als bewusstem Wesen, nothwendig entfremdete Welt, ist nun das Band und die Brücke zur wahrhaften Selbstverständigung des Geistes, zum vollen Sicherfassen und Sichfesthalten in Gott. Diese Erinnerung ist der goldne Faden der Ariadne, woran sich der Geist orientirt; die nachdämmernde Ahnung der früheren Zeit, deren Wesen und Gestalt nur in verschwimmenden, schwan-

Digitized by Google

kenden Umrissen in die Gegenwart des Bewusstseins mit herübergewandert ist, diess ist das Prinzip des mythischen Bewusstseins.

Bei diesem psychologischen Reproductionsprozesse, der sich als der nothwendige Erziehungsgang zum wahrhaften Selbstbewusstsein des Menschen erweist, läuft aber unwillkührlich die Täuschung mit unter, dass die Vorstellung den geahnten Offenbarungsinhalt der präexistentiellen Vergangenheit, den transscendenten Prozess der Weltentwicklung, anstatt denselben als die realen Voraussetzungen und ewig nothwendigen Bedingungen des menschlichen Seins und Wesens selbst zu fassen und als die im Jenseits der Vergangenheit liegenden Glieder Einer und derselben Kette von Entwicklungen festzuhalten, vielmehr durch die Macht der Phantasie von sich isolirt und aus sich hinaus und über die Weltentwicklung schlechthin hinweg setzt und als selbständige, objective Wesen sich vergegenständlicht und personificirt. Dieser mit jenem geistigen Reproductionsprozesse verbundene Projectionsact der religiösen Phantasie setzt und schafft nun diejenigen Positionen oder Objectionen, welche die Gestalten des mythischen Bewusstseins ausmachen, das somit ebenfalls auf der unbewussten Entzweiung des Geistes mit seinem eignen Wesen beruht und hierin den allgemeinen mythologischen Charakter beurkundet. Fällt nun die Unwahrheit und der Irrthum im mythischen Bewusstsein auf Seiten der phänomenologischen Objectivirung und Projection der wesentlichen Elemente des eignen menschlichen Wesens oder in die erscheinende Form der äusserlichen Thatsächlichkeit und des empirischen, zeitlichen Geschehens, unter welcher die ewige Geschichte der Offenbarung hier angeschaut wird; so liegt doch auf der andern Seite die Wahrheit des mythischen Bewusstseins gerade in der Selbstbesinnung des Geistes auf die nothwendigen und ewigen präexistentiellen Voraussetzungen seines Wesens in ihren hauptsächlichsten Entwicklungsmomenten.

Was Hegel in der Aesthetik (I. S. 493) als den Unterschied des eigentlich Mythologischen von dem Symbolisch-Mythologischen bezeichnet, dass das erstere in seinen Mythen zwar von einem concreten Naturdasein ausgehe, dieses bloss Natürliche aber sodann ausdrücklich ausscheide, indem es den innern Gehalt der natürlichen Erscheinungen herausnehme und als eine vergeistigte Macht zu menschlich gestalteten Göttern kunstgemäss individualisire, diese Bestimmung trifft den wesentlichen, psychologisch-phänomenologischen Unterschied des symbolischen und mythischen Geistes, als zweier Formen des mythologischen Geistes überhaupt, so wenig, dass

Digitized by Google

damit vielmehr nur der Unterschied einer niederen und einer höheren Form des eigentlich mythischen Bewusstseins, nämlich des symbolischen Mythus und des plastisch-concreten Mythus bezeichnet wird.

Ebensowenig ist es richtig, wenn Conradi (Selbstbewusstsein und Offenbarung, S. 31 f.) — sei es auch zunächst nur in Bezug auf die mythische Religionsform — den Mythus oder die heilige Sage dem Symbol vorangehen lässt, als seinen Ursprung und seine Seele, weil das Wort in das Symbol eingegangen und dieses das verkörperte Wort sei, welches an sich leer und bedeutungslos seine Bedeutung nur durch die inwohnende Seele oder dadurch erhalte, dass der in der äussern Form erstarrte, gleichsam verstummte Geist gelöst und zum Sprechen gebracht werde; das Wort soll hiernach zum Symbol werden oder die freie bewegliche Gestalt der Sage in die scharf begränzte Fassung der Form, des Symbols übergehen.

Auch die auf dem Hegel'schen Standpunkt sich bewegende Bestimmung Weisse's (über den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie, S. 19 ff. 209 ff.), dass sich Symbol und Mythus wie Körper und Seele verhalten, dass das Symbol dem Naturleben und der Mythus dem Leben des Geistes und der Geschichte angehöre und dass jenes dem Orient, dieser dem Occident sich eigne, steht mit der historischen Thatsache in Widerspruch, dass auch die Inder, Aegypter, Perser, Hebräer Mythen gehabt haben, ob sie gleich dem Orient angehörten. Wenn Weisse ausserdem bemerkt, dass das Symbol dem Mythus vorangehe und die Grundlage des letzteren bilde, wie das Leben der Natur die Basis und der Ausgangspunkt des Geisteslebens sei, und dass die Mythendichtung (a. a. O. S. 199 f.) ein Besitzthum aller derjenigen Völker sei, die eine höhere Stufe des Geisteslebens, als die der Symbolik sei, zu ersteigen bestimmt wären, obgleich auch auf der Stufe der letztern, gewissermassen durch Anticipation der höheren Bildung, eine Art von Sagendichtung sich vorfinde: so ist mit solchen vagen Allgemeinheiten für die Begriffsbestimmung des mythischen Geistes wenig oder gar nichts genützt; es handelt sich um den bestimmten psychologischen Begriff des mythischen Bewusstseins. Der Begriff des Menschengeistes als Spitze und leitendes Prinzip des Naturgeistes, die zu einem organischen Zusammenhang abgerundete Form der Symbolwelt als Ganzes oder das Zusammengehen der Welt des Symbols in seine negative Einheit, diess soll, nach Weisse, das männliche, befruchtete Prinzip der mythischen Offenbarung sein. Diese Bestimmung beruht aber auf der ganz falschen Voraussetzung, als ob das mythische Bewusstsein in der Weise und Ausdehnung das symbolische zur Voraussetzung hätte, dass erst aus der Vollendung der Symbolik die mythische Anschauung herausgeboren werde, was doch eine ganz willkürliche und unhistorische Annahme ist. Mit Recht hat zwar Weisse (a. a. O. S. 43, 47, 53, 57, 60.) die Mythendichtung als freie, unbewusste Erzeugnisse des durch die Individuen zerstreuten schaffenden Volksgeistes in seiner innern, harmonischen Ursprünglichkeit bezeichnet und ihr Prinzip unmittelbar in die Offenbarung der Idee der Gottheit gesetzt; aber ebendasselbe gilt ganz in demselben Maasse auch vom symbolischen Bewusstsein und ist keineswegs etwas dem mythischen Geiste Eigenthümliches. Ebensowenig ist etwas Bestimmtes

Digitized by Google

für den Begriff des mythischen Geistes damit gesagt, wenn W. hervorhebt (S. 47), dass der Geist der Sagendichtung zu den in der Tiefe des menschlichen Gemüths waltenden Mächten gehöre, die aus dieser herausgetreten, in der Welt der Formen gebannt oder festgehalten werden durch die Geister der Kunst, oder (S. 63 f.) dass der Ursprung und die unmittelbaren Quellen der Sagendichtung nicht diejenigen Aeusserungen geistiger Thätigkeit seien, welche als früheste Versuche erschienen, sich in der Sinnenwelt zu orientiren, die Natur zu beherrschen und die äusseren Elemente des geselligen Lebens zu ordnen, sondern nur solche Aeusserungen der Geistesthätigkeit, welche durchaus frei seien, d. h. mit dem Bedürfniss nichts zu schaffen hätten; ferner (S. 150, 158), dass der Inhalt der Sagendichtung wesentlich eine vom Standpunkt der unendlichen Idee angeschaute Volksgeschichte gewesen sei, sofern das individuelle, gegenwärtige Leben der Völker, Stämme und Geschlechter durch die Sagenbildung zur unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen, zum Träger und Gefäss alles Wahren und Schönen geworden sei. Weisse kommt in seinen Versuchen, das Wesen des mythischen Geistes zu bestimmen, über der Unbestimmtheit eines weitläufigen Drumherumredens und durch den Mangel an Unterscheidung zwischen Mythus und Sage nicht zum eigentlichen Mittelpunkt und bestimmten Begriff.

Was dagegen Conradi (Selbstb. u. Offenb. S. 8 f.) über das Wesen der Tradition sagt, diess ist es in Wahrheit, was dem mythischen Bewusstsein vindicirt werden muss und was recht eigentlich von diesem gilt. Das Reich der Offenbarung, als das Jenseits der Geschichte, die Welt der unmittelbaren Erscheinungen und Wirkungen höherer Mächte, die Vergangenheit, in welcher das erwachte Selbstbewusstsein nur in dunkeln Erinnerungen lebt, in welcher es sich selbst entrückt ist und in einer ihm fremd gewordnen Welt sich befindet, diess ist der Boden der Tradition; indem das Selbstbewusstsein zu sich selber kommen will und in die Unendlichkeit seines eignen Anfangs zurückgeht, erscheint dieser Anfang, in seiner Bewegung gedacht, als Tradition, als die noch unvermittelte Gegenwart der Vergangenheit, als der fruchtbare, geschwängerte Grund aller Erzeugungen der folgenden Geschlechter und somit als der bedingende Anfang für das erwachende Selbstbewusstsein oder die aus der Offenbarung hervorgehende Nothwendigkeit, auf sich selbst in seinem Anfang zurückzugehen und darin seines Selbstes inne zu werden. Sie bringt die Vergangenheit zur Gegenwart und dadurch das Selbstbewusstsein zu sich, rückt es aus der Entfremdung wieder herzu und ist so gleicherweise der Anfang der Geschichte und des werdenden Bewusstseins seiner selbst, wie ein Wiederbringen des Fremdgewordnen. — So Conradi über die Tradition, womit er das Wesen des mythischen Bewusstseins im Allgemeinen richtig beschrieben hat. In poetischer Form drücken denselben Sinn die Worte von Novalis aus (im Heinrich von Ofterdingen):

Die mächtigen Geschichten
Der längst vergangnen Zeit
Ist sie uns zu berichten
Mit Freundlichkeit bereit.

Der Vorwelt heil'ge Lüfte
Umweh'n das Angesicht,
Und in die Nacht der Grüfte
Strahlt uns ein ew'ges Licht.

II. Die Hauptformen des mythischen Bewusstseins.

§. 73.

Uebergang und Uebersicht.

Je nachdem der auf seine Vergangenheit sich besinnende und deren Hauptentwicklungsmomente geistig reproducirende mythische Geist sich entweder auf die ferne Vorgeschichte des Menschengeistes bezieht, oder die historischen Anfänge der Menschen- und Völkergeschichte selbst, nach ihrer religiösen Bedeutung, objectivirt, oder endlich zur unmittelbaren Einheit und Gegenwart der göttlichen Offenbarung im Gemüthe zurückgekehrt, lassen sich drei Hauptformen in der Erscheinung und Entwicklung des mythischen Geistes unterscheiden: der eigentliche Mythus, die religiöse Sage und die religiöse Mystik.

Der Mythus ist diejenige Form des religiösen Geistes, in welcher das in seine Vergangenheit sich vertiefende Bewusstsein die Hauptmomente dieser Vergangenheit oder seine wesentlichen transscendenten Voraussetzungen in der Vorgeschichte der Menschheit, als der eigentlichen Urzeit der Geschichte, als selbständige Göttergestalten objectivirt und ausser sich setzt.

In der dem Mythus zur nothwendigen Ergänzung dienenden heiligen Sage bringt sich der mythische Geist die in schwankender Unbestimmtheit zerfliessenden Anfänge des Menschen- und Völkerlebens selbst als göttliche Offenbarungsgeschichte in der Persönlichkeit und den Thaten der Heroen, als der Mittler zwischen Göttern und Menschen, zum Bewusstsein.

In der Mystik endlich nimmt sich der religiöse Geist aus der Zerstreuung der mythischen Gestalten in die Innerlichkeit seines göttlichen Offenbarungsgrundes in unbewusstem Instinct wieder zurück und feiert die selige Einheit seines innern Lebens in Gott.

Creuzer (Symbolik und Mythologie 4 Bd. (3 Aufl. 1842) S. 556 f. und 614) lässt den Begriff des Mythus, seinem Inhalte nach, in zwei Aeste, einen historischen und einen eigentlich religiösen Zweig, sich zertheilen, sofern der Mythus entweder als Sage alte Begebenheiten oder als Ueber-

lieferung oder Theomythie alten Glauben und alte Lehre überliefere. Er führt für diese Unterscheidung dieser beiden Arten die Stelle aus Hesiod's Theogonie an (nach Voss):

„Die löblichen Thaten der Vorwelt
und der Götter auf seligen Höhen des Olympos.“

Nun hat zwar Nitzsch, in den Kieler philologischen Studien, 1841, S. 375 ff., darauf aufmerksam gemacht, dass das religiöse Bewusstsein der Alten den von uns Neueren gemachten Unterschied zwischen Mythus und Sage nicht gemacht habe, und dass sich die Elemente der Mythe von denen der Sage nicht sichten liessen. Damit ist aber um so weniger ein Argument gegen die im Wesen des mythischen Geistes begründete Unterscheidung zwischen Mythus und Sage geltend gemacht, als ja ohnehin dem religiösen Geist das Bewusstsein über sich selbst und sein unwillkührliches, unabsichtliches Bilden abging, während die wissenschaftliche Betrachtung allerdings die Aufgabe hat, das unbewusste religiöse Leben der Völker in das Licht des Bewusstseins zu erheben und darum auch den besondern Inhalt des religiösen Geistes in seine unterschiedenen, wenn gleich ursprünglich nicht als unterschieden gewussten, Momente auseinanderzulegen.

Hegel, Schelling, Solger, K. O. Müller, Vatke, Conradi, Weisse u. A. haben Mythus und Sage unmittelbar identisch genommen und promiscue gebraucht. Weisse hat sich indessen unbewusst der Unterscheidung zwischen Mythus und Sage genähert. Er unterscheidet nämlich (a. a. O. S. 165 f.) einen doppelten Inhalt der Mythen- und Sagendichtung: einmal soll dieser Inhalt die Einheit des Alls und der Idee oder die Götter, und ausserdem die Beziehung auf das geschichtliche Volksleben im Heroenzeitalter, die Heroen als subjective Genien sein. Gleich darauf sagt aber Weisse wieder, der Sagen- oder Mythendichtung sei das geschichtliche Leben des heroischen Zeitalters das Ein- und Alles gewesen, ein Widerspruch, der sich nur dadurch auflösen lässt, dass eine andere Aeusserung Weisse's (S. 169) zu Hülfe genommen wird, wornach die Götterwelt den Begriff der Heroenwelt ebenfalls darstelle, so nämlich, wie dieser zugleich der Begriff aller Dinge, die Idee selbst und ewig sei, während denselben Begriff die Heroenwelt als einen zeitlich daseienden und verschwindenden darstelle — eine Bestimmung jedoch, die den wesentlichen und realen Unterschied der Götter und Heroen nicht erschöpfend bezeichnet, so richtig auf der andern Seite die Bemerkung Weisse's ist, dass die Götter nicht etwa für Naturkräfte, die Heroen für wirkliche Personen zu halten wären. Die Weisse'sche Trennung des Inhalts der Mythen- oder Sagenwelt in eine Götter- und Heroenwelt (S. 168) ist festzuhalten, weil auf ihr der Unterschied des Mythus und der Sage beruht, sofern dem Mythus die Götterwelt und der Sage die Heroenwelt eignet.

Einen gründlichen Anfang zu bestimmter Unterscheidung dieser beiden Begriffe und ihres besonderen Gebiets hat George (in der Schrift: Mythus und Sage. Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe. 1837) gemacht, der indessen das Verhältniss des Mythus und der Sage nur im Gebiete der Geschichte analytisch betrachtete, ohne auf die religiöse Bedeutung einzugehen und die Genesis beider aus dem mythischen Bewusstsein überhaupt abzuleiten. Nach George stehen beide Be-

Digitized by Google

griffe, Mythus und Sage, in genauer Beziehung zur Geschichte und entstehen in der Tendenz auf historische Wahrheit, die vom Mythen- und Sagenbildenden Geiste gesucht werde. (S. IV. und 15) Aus dem Begriff der Geschichte, als der Einheit von Idee und Erscheinung, hat George die Begriffe Mythus und Sage in der Weise hergeleitet, dass er ihren Unterschied in das verschiedene Verhältniss setzt, in welchem die geschichtliche Thatsache zum Irrthum und die Idee zur Erscheinung steht. (S. 1 ff. 9 ff.) Mythus und Sage sind ihm die beiden Arten, wie sich der Irrthum an der historischen Wahrheit zeigt; ihre Verschiedenheit liegt in dem Verhältniss zur Wahrheit. Die Sage nimmt ihren Anfang mit dem Heldenzeitalter des Volks (S. 22 f.), der Mythus fällt, dem Inhalt und Gegenstand nach, in die der Sagenbildung vorausgehende, vorgeschichtliche Zeit, während er ebenfalls auch erst in der Zeit der Sagenbildung entsteht. Beim Mythus ist die Idee ursprünglich gegeben, woraus die Thatsache sich bildet; bei der Sage umgekehrt die Thatsache das ursprünglich Gegebne, welches im Laufe der Zeit auf dem Wege der Tradition verloren geht und allmählig ganz in der Idee verschwindet. Die Idee wird bei der Sage erst aus der Erscheinung angeschaut, in der aber viel Zufälliges bleibt, das sich nicht in Ideen auflösen lässt, weil der natürliche Zusammenhang durch die Lücken der Erzählung nicht mehr erkannt werden kann. Im Mythus ist die Erscheinung, in der Sage die supponirte Idee das Unwahre. Im Mythus fällt das Unwahre, der Irrthum in die Verhältnisse des Raums, der Zeit, in die räumlichen Umgebungen, kurz in die Erscheinung. — Wir werden unten auf George's Entwicklungen zurückkommen und sehen, wie weit derselbe das Rechte getroffen hat.

Auch die **Mystik** in den Kreis der mythischen Offenbarungsformen mit aufgnommen zu haben, muss als **Solger's** Verdienst bezeichnet werden. Auch **Baur** hat sich (Symbolik und Mythologie, I., 212 ff.) über die Mystik in der Religion ausgesprochen.

1. Der religiöse Mythus.

§. 74.

Der Begriff des religiösen Mythus.

Das Nächste, was dem in den Hintergrund seines unmittelbaren Einsseins in Gott sich vertiefenden Geiste zum Bewusstsein kommt, sind die im Reiche der Natur der Geburt des Menschengeistes ewig vorausgehenden Thatsachen und Entwicklungen, gleichsam die Vorgeschichte des Geistes, sein präexistentielles und (im Verhältniss zu seinem wirklichen Hervortreten als Geist) transscendentes Werden. Die ganze Weltentwicklung ist nichts anders, als der Prozess der Menschenwerdung, auf welche alle Naturbildungen hinstreben. Die Natur enthält die realen Vorbildungen, positiven Bedingungen und transscendenten Voraussetzungen des Geistes. Diese Entwicklung der Natur zum Geiste geht aber in und durch

Gott und kraft Gottes vor sich, der darin das ewig immanente Prinzip ist. Sofern nun das menschliche Selbstbewusstsein als den Schluss und die Spitze der ganzen Weltentwicklung sich darstellt, kann dasselbe von jenen seinen realen Voraussetzungen, von seinem eignen präexistentiellen Grund nicht losgetrennt werden, kann sich von dem Zusammenhange mit der in Gottes immanenter Offenbarung vor sich gehenden Weltentwicklung nicht emancipiren.

Wie nun bereits im ewigen Anfang der Weltentwicklung die Kraft des Ich, das subjective Prinzip, als substantielle Potenz des zur Menschenwerdung hinstrebenden Weltwesens immanent zum Grunde liegt, voraus angelegt und vorbereitet ist; so kann sich auch das menschliche Selbstbewusstsein über die Anfänge der in Gott ruhenden Welt und über den positiven unmittelbaren Antheil, den in dieser Ureinheit der Welt in Gott auch das Ich hat, über das als reale Potenz darin schon Mitgegenwärtigsein des Ich, nur dadurch verständigen, dass es das Ich selbst, bei dem Versuche, sich jene Anfänge zum Bewusstsein zu bringen, zugleich als ein positives Element mitsetzt und zwar schon an den Anfang stellt, während es doch in Wahrheit erst Resultat der ganzen Entwicklung ist. Das Bewusstsein stellt sich, in Folge einer psychologischen Täuschung des noch nicht zur Kraft und Tiefe der Unterscheidung erstarkten Geistes, durch die schöpferische Macht der Gestalten-bildenden Phantasie, jenen seinen eignen Urgrund und seine potentielle Gegenwart in den ersten Anfängen der Weltentwicklung als ein bereits zu selbständiger Persönlichkeit entwickeltes Wesen vor, welches den Act der Schöpfung hervorbringe.

Das Bewusstsein verwechselt die reale Anlage und den präexistentiellen Grund des Ich mit dem immanenten Prius und absoluten Prinzip der Weltentwicklung, d. i. mit Gott. Es findet also hier ebendieselbe Verwechslung zwischen der Offenbarung Gottes in der ersten substantiellen Ureinheit des Universums und zwischen Gott selbst statt, welche uns auch bei dem symbolischen Bewusstsein begegnete, und welche überhaupt zum Wesen des mythologischen Geistes gehört. Diess ist der psychologische Ursprung der Schöpfungsmythen, der mythologischen Theogonien und Kosmogonien. Ebenso ruft die dem Geist aufgehende Ahnung, dass das göttliche Prinzip der Welt im fortgehenden Prozess ihrer Entwick-

Digitized by Google

lung sich stets immanent gegenwärtig erhält, und dass die Welt und Menschheit in allen ihren Entwicklungen in Ewigkeit niemals von Gottes Gegenwart verlassen wird, die Mythen von den Geschichten und Thaten der Götter hervor, welche ihren Ursprung ebenderselben Verwechslung Gottes selbst mit der Geschichte der Welt- und Menschheitsentwicklung, als seiner Offenbarung, verdanken. Endlich aber (und diess bildet das dritte Hauptmomont des mythischen Inhalts) wendet sich der mythenbildende Geist auch auf seine eigne Zukunft und legt diese, in ihrem einheitlichen Zusammenhang mit der Zukunft der Welt, sein Gehalten- und Getragensein in der Einheit mit Gott im Jenseits der Zukunft, seinen eschatologischen Inhalt, als mythische Geschichte in einer Reihe von Vorstellungen auseinander.

In Bezug auf das Verhältniss des Mythus zum Symbol ist die Bemerkung K. O. Müllers (Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. 1825. S. 266) richtig, dass der Mythus nur ein entwickeltes, in Thätigkeit gebrachtes Symbol und an diesem und durch dasselbe entstanden sei. Sonst aber sind Müller's Bestimmungen über das Wesen des Mythus, als welcher eine That erzählen soll, durch welche sich das göttliche Wesen in seiner Kraft und Eigenthümlichkeit offenbare, ganz unbefriedigend und geben keine Vorstellung von der Entstehung des Mythus aus dem religiösen Geiste, wie denn überhaupt Müller, bei seinen sonst bedeutenden Verdiensten für die Mythologie, doch für die Begriffsbestimmung des Mythus, bei seiner empirisch-analytischen Methode und dem Mangel von philosophischem Sinn, nichts Erhebliches geleistet hat. Vgl. K. O. Müller als Mytholog. von Stuhr, in den Hall. Jahrb. 1838. S. 2347 ff.

Näher steht der philosophischen Bestimmung des Mythus schon Baur, der in seiner Symbolik und Mythologie, I., S. 27—68 sich dahin ausspricht, dass der Mythus das Absolute unter der Form des Werdens auffasse, als ein Gewordensein (S. 55); er ist ihm die bildliche Darstellung der Idee durch eine Handlung (S. 28) und das Object desselben sei nicht die Natur, sondern die Geschichte und mit dieser das persönliche Leben. Als die Grundlage des Mythus gilt ihm das Symbol, aus dem er hervorgehe und durch dasselbe vermittelt sei (S. 39); der Mythus ist nur das in eine Handlung auseinandergelegte Symbol, das er in sich aufgenommen hat, so dass er mehr oder minder symbolisch ist. (S. 55) — Aber auch diese im Allgemeinen richtigen Bemerkungen sind zu unbestimmt und tragen zum eigentlichen psychologisch-phänomenologischen Verständniss des Mythus Nichts bei. Auch Hegel lässt uns ohne Aufschlüsse hierüber.

Schärfer hat zwar den Begriff des Mythus George bestimmt, ohne aber die religiöse Seite darin hervorzuheben. Der Geist ist, nach George, das Bedürfniss und der Trieb, die Idee oder den bestimmten ideellen Zustand, der dem Mythus zum Grunde liege, durch alle ihre Vermittlungen anzuschauen, als Geschichte zu fassen, und so werde der Geist unmittel-

Digitized by Google

bar Bilden geschichtlicher Thatsachen aus der gegebnen Idee heraus, und die so gewordene Geschichte sei eine innerlich nothwendige, eine faktische Gültigkeit, in welcher sein Bewusstsein aufgehe, sie sei die gesetzte Wirklichkeit der Idee. (Vgl. Bayrhoffer, in den Hall. Jahrb. 1838. S. 207 ff.) Der Inhalt dieser Idee des Mythus ist es nun aber, was genauer zu bestimmen sewesen wäre. Denn wenn von George als der Ort für den Mythus vornehmlich der vor dem Heldenzeitalter vorausgehende leere Raum bestimmt wird, mit der weiteren Bemerkung, dass dahin besonders die Ursprünge der Dinge, Institutionen, Sitten und Gesetze gehörten, und dass in der Mythe, bei der Unbekanntschaft mit den Thatsachen von dem daran Interesse nehmenden Geiste grossartige Begründungen jener Ursprünge der wichtigsten Lebensmomente der Völker geschaffen wurden; so ist damit das religiöse Gebiet des Mythus zu weit ausgedehnt, da derselbe nur das Göttliche als solches, im Unterschied vom Menschenleben, zum Inhalt hat, während die durch das Heroenthum repräsentirte Einheit des Göttlichen und Menschlichen der Sage zukommt.

§. 75.

Das symbolische Element im Mythus und die Schranke desselben.

Was der Mythus von Gott selbst aussagt und von seinen Schicksalen, seiner Geschichte, seinen Thaten dichtet, ist eben die unbewusste Objectivirung und subjectiv-transscendente Projection der in Gott sich entwickelnden Welt und der göttlichen Mächte des Weltlebens, die Geschichte der Einheit von Welt und Menschheit in Gott. Hier ist es nun, wo der Zusammenhang des Mythus mit dem Symbol deutlich wird, welches er voraussetzt und in sich aufgenommen hat. Die dem Geist in der Unmittelbarkeit der Empfindung gegenwärtige Offenbarung Gottes, das Gefühl des Einsseins in Gott, gibt sich im Symbol seinen gegenständlichen Ausdruck. Die präexistentielle Geschichte dieser Offenbarung Gottes im Menschen, den Prozess ihres Gewordenseins enthält der Mythus, nur mit der Täuschung des Bewusstseins, dass diess als Geschichte des göttlichen Wesens selbst angeschaut wird, was nur Geschichte der in Gott und durch ihn sich entwickelnden Welt und Menschheit, als Eines Ganzen, ist. Für das noch vorwaltend durch die Phantasie und durch die ihren Inhalt projicirende Vorstellung beherrschte Bewusstsein personificirt sich auch diese zeitliche Bewegung der Geschichte; das Bewusstsein subjectivirt und vergegenständlicht sich auch den Entwicklungsprozess der Welt in Gott, indem es denselben als eine Reihe von Handlungen und Thaten jener Götterindividuen anschaut.

Digitized by Google

So belebt sich die einfache Ruhe der symbolischen Gottesanschauung durch den Mythus zum beweglichen Leben handelnder Götter; die Seele des Symbols, die göttliche Offenbarung, das Einssein des mit der Welt zusammengeschlossenen Menschengeistes in Gott, äussert sich als bewegliches Leben. Die Idee des Mythus ist, als diese concrete Zuständlichkeit der gegenwärtigen Einheit Gottes im Menschen, dem religiösen Bewusstsein gegeben, welches nun aus dieser Idee heraus unbewusst die Thatsachen des Mythus bildet, in deren Form auf symbolische Weise der vergangene Inhalt dieser Idee, der Prozess ihrer Vermittlungen, vergegenständlicht wird. Die Form des Mythus enthält eben diese Unangemessenheit, dass sie das Menschliche mit dem Momente des äusserlich-empirischen Geschehens in die Sphäre des Göttlichen überträgt, die Geschichte des Menschengeistes in seiner religiösen Bestimmtheit als Vorgänge des göttlichen Lebens fasst.

Da sich nun aber im Producte des mythischen Geistes eben nur der Geist der gegenwärtigen Bestimmtheit der Idee ausspricht, wie derselbe das Resultat seiner ganzen vorhergegangenen Entwicklung ist und alle Vermittlungsmomente im Centrum zusammengeschlossen enthält, so liegt die Unwahrheit und der Irrthum am Mythus darin, dass eben Alles unwillkührlich im Charakter der Gegenwart aufgefasst und die gegenwärtige Zuständlichkeit in die frühere Zeit übertragen, dass das, was doch erst Resultat der Entwicklung ist, schon an den Anfang und in einen bestimmten Punkt der Vergangenheit gesetzt wird. Eine andre Unangemessenheit und Schranke entsteht für die mythischen Gebilde durch die Abhängigkeit des mythischen Geistes von der ethnographischen Bestimmtheit und partikularen Schranke des Volkslebens, aus dessen substantiellen Boden sie erwachsen sind, sofern der enge Gesichtskreis eines Volkes und Zeitalters, die mangelhafte Natur- und Geschichtserkenntniss desselben sich mit der religiösen Vorstellung zusammenschmelzt und ihr des Gepräge des Zufälligen und Irrthümlichen leiht.

In Bezug auf die Unwahrheit im Mythus bezeichnet es George (a. a. O. S. 32—82) richtig als eine Folge der Zufälligkeit und Subjectivität im Mythus, dass die Darstellung derselben Objecte auf verschiednen Stufen der religiösen Entwicklung verschieden ausfalle, da der Mythus eine phänomenologische Subjectivirung der Objecte sei; dass desshalb der Mythus die Thatsachen als unmittelbare vereinzelte in zeitlich räumlicher Beschrän-

Digitized by Google

kung erscheinen lasse; dass durch die Concentration oder Distraction der Erscheinungen die Vermittlung des organischen Causalzusammenhangs verschwinde. —

Es ist allerdings richtig, dass die Menschen und Völker selbst sich ihre Götter gemacht; und auch Weisse hat (S. 168 f.) die Gestalten der Mythen- und Sagendichtung, die Götter und Heroen, sofern sie eben den Inhalt der Sagendichtung ausmachen, als blosse Schatten bezeichnet, in denen kein unmittelbares Leben gegenwärtig sei, mit dem Unterschiede nur, dass die Götter von Anfang an nichts anders als Schatten seien, die Heroen aber in der Sage als historische Wesen ein zeitliches Dasein hätten, von der Sage selbst aber nur als im Schattenreiche fortbestehend aufgefasst würden. Aber als Producte des religiösen Bewusstseins erscheinen die Götter eben nur insofern, als sich das Göttliche im menschlichen Geist als gegenwärtig offenbart und das vorstellende Bewusstsein dieses sein Einssein in Gott aus sich hinaussetzt und als besondere objectivirte Wesen projicirt und so von ihrem warmen psychologischen Lebensgrunde trennt; der Geist macht eben seine eigne religiöse Geschichte zur Geschichte Gottes. Die Möglichkeit und der innere Ausgangspunkt dieser transscendenten That des Bewusstseins liegt doch in der Offenbarung und Einheit Gottes im Menschen, ohne welche jener Projektionsact nicht möglich wäre.

Dieses Letztere ist's, was Feuerbach übersehen hat. Und wenn Ruge (Anekdota, 1843, II. S. 24) sagt, dass das offenbare Geheimniss aller Religionen und die Genesis aller Götter darin liege dass sie der objectivirte Volksgeist seien und wenn er hinzufügt, dass diesen Begriff die Phänomenologie der Religion durch alle Religionen durchzuführen habe; so verhält sich dies allerdings ganz richtig; es ist aber damit nichts gewonnen und nichts erklärt, dass man eben sagt, die Götter seien der objectivirte Volksgeist! Das Geschäft der Wissenschaft ist mit diesem formell-abstrakten Resultate keineswegs beendigt, da dieselbe in der Täuschung der religiösen Vorstellung auch die zum Grunde liegende Wahrheit der göttlichen Offenbarung als der Einheit des Menschen in Gott, als dem immanenten Prinzip und absoluten Halt seines henadischen Wesens, aufzuzeigen hat. Wenn Feuerbach immer von Neuem in jedem seiner Aufsätze verkündigt, dass die Götter das Wesen der Einbildungskraft und des Wunsches, die verkörperten, verwirklichten Wünsche des Menschen seien, der Schöpfer der Welt nichts anders als die zur Ursache erhobne, personificirte Einbildungskraft des Menschen seie und dass die Lehre: „Gott ist der Schöpfer der Welt" ihren Grund und Sinn nur in der Lehre: „der Mensch ist der Zweck der Schöpfung" habe, (O. Wigand's Epigonen. 1846. I. S. 143 ff. 154 ff. 164 ff.) dass alle religiöse Kosmogonien, Phantasien und das Wesen der Einbildungskraft die volle erschöpfende Wahrheit des kosmogonischen Wesens und der kosmogonische Prozess nichts als die Vergegenständlichung der Einheit des Bewusstseins und Selbsbewusstseins sei; so ist dies Alles Wahrheit, aber nicht die volle Wahrheit, nur die eine Seite, die Aufdeckung der phänomenologischen Seite des religiösen Geistes, wobei der substantielle Inhalt und ewig-positive Grund dieses transcendenten Projectionsact, unberührt bleiben.

Digitized by Google

§. 76.
Die besonderen Formen des Mythus.

Das Wesen des Mythus prägt sich in seiner geschichtlichen Erscheinung in einem Stufengang besonderer Entwicklungsformen aus, deren treibendes und gestaltendes Prinzip die immanente Macht und Dialektik des mythenbildenden Geistes selbst ist, und die sich darum als Producte einer nothwendigen Fortbewegung des zu seinem ewigen Ursprung in Gott sich erhebenden religiösen Geistes sich darstellen. Im Allgemeinen entsprechen die Hauptstufen in der Entwicklung des Mythus den Hauptformen des symbolischen Bewusstseins in seinen beiden letzten Stufen, deren unterscheidender Charakter sich auch den Formen des auf der Grundlage des Symbols sich erhebenden Mythus aufprägt, so dass zwischen beiden ein paralleles Verhältniss stattfindet.

Was nun die bestimmte Unterscheidung dieser Stufen in historischer und begrifflicher Hinsicht angeht, so entspricht

a) der Stufe der reflectirten Natursymbolik der Mythus der symbolischen Personification, als welche dem indischen, ägyptischen und persischen Geiste eignet. Der Begriff des Mythus erscheint auf dieser Stufe noch in der Bestimmtheit des Werdens und ersten Anfangs, und die mythische Persönlichkeit trägt mehr oder weniger den Charakter phantastischer Verzerrung und oberflächlicher Personification, in welcher die Geschichte des Naturlebens als göttliche Geschichte vorgestellt wird.

b) Der Mythus der abstrakten Erhebung entspricht derjenigen Form der anthropomorphistischen Symbolik, welche oben als Symbolik der Erhabenheit bezeichnet und der hebräischen Religion vindicirt wurde. Die mythische Persönlichkeit trägt hier das Gepräge abstract-verständiger Zweckthätigkeit und der ganze Mythenkreis den Charakter einer ethisch-teleologischen Weltanschauung.

c) der Mythus der concreten Individualität endlich entspricht den beiden symbolischen Formen der durch die künstlerische Phantasie oder durch die ethische Macht des Gemüths verklärten Persönlichkeit und eignet der hellenisch-römischen und der nordisch-germanischen Religionsform. Der mythischen Persönlichkeit ist der Charakter concreter Individualität und in sich vollendeter Bestimmtheit aufgeprägt, wie derselbe überhaupt jenen Volksgeistern zukommt.

Digitized by Google

Da der mythische Vorstellungskreis in jeder dieser besonderen Formen im Grunde nichts als der auseinandergelegte Reichthum der im Symbol noch embryonisch zusammengeschlossenen Inhaltsbestimmungen ist; das allgemeine Wesen der symbolischen Personification, der Symbolik der Erhabenheit und der concreten Individualität aber bereits in der Abhandlung über die Hauptformen des symbolischen Bewusstseins angedeutet worden: so kann hier die weitere Ausführung der charakteristischen Eigenthümlichkeit der aufgeführten Formen des Mythus um so mehr unterbleiben, als ohnehin die ethnographische Darstellung der weltgeschichtlichen Religionsformen den mythischen Inhalt in seiner specifischen Eigenthümlichkeit näher auseinander zu legen hat. Was aber die im §. aufgestellten Stufenunterschiede des Mythus überhaupt angeht, so haben Baur, Hegel, Conradi, Weisse sich auf die nähere Stufenformbestimmtheit nicht näher eingelassen.

2. *Die heilige Sage.*

§. 77.

Der Begriff der Sage.

Wie der in seinem Gemein- und Selbstgefühl erstarkte und in seinen religiösen Lebensinhalt mit unbewusster Intensität und Energie sich vertiefende Geist seines praktischen Verhältnisses zu Gott, seiner Einheit und Versöhnung in Gott inne geworden ist, so stellt sich dieses Verhältniss seinem Bewusstsein als ein gewordenes und vermitteltes dar. Diese Vermittlung ist das Resultat eines geschichtlichen Prozesses, worin die Elemente des bestimmten Volkslebens den besonderen Inhalt bilden. Der mit dem Volksganzen unmittelbar verwachsene, mit dem substantiellen Volksgeist zusammengeschlossene subjective Geist findet in der Vergangenheit der Volksgeschichte, in der Totalität der volksthümlichen Verhältnisse nothwendig auch die objectiven Bedingungen und transscendenten Vorraussetzungen seines gegenwärtigen Selbtbewusstseins, die er in unbewusstem, unwillkürlichem geistigen Thun sich zu vergegenwärtigen, zum Bewusstsein zu bringen strebt. Dieser psychologische Erinnerungsprozess des auf seine historische und volksthümliche Voraussetzungen sich besinnenden Geistes, sofern sich dieselben als die Bedingungen seines religiösen Lebens darstellen, ist das subjective Prinzip der sagenbildenden Thätigkeit des Geistes.

Den Inhalt der Sage bilden diejenigen Elemente in der früheren Volks- und Menschengeschichte, in welchem der Geist die objectiven, religiös-sittlichen Mächte erkennt, durch deren Vermitt-

lung sein eignes gegenwärtiges religiöses Selbstbewusstsein herangewachsen ist, als die Bedingungen, unter welchen es zur Stufe seiner gegenwärtigen Bestimmtheit gelangt ist, als die nothwendigen Vorraussetzungen, an welchen es zu seiner gegenwärtigen Intensität erstarkt und herangereift ist, als die zurückgelegten Kämpfe des Bewusstseins auf seinem Wege zur Versöhnung. Dieser geschichtliche Entwicklungsprozess des vergangenen Volkslebens als substantieller Totalität muss sich nun aber dem religiösen Geiste des Einzelnen, der sich selbst darin einbegriffen und davon mitbewegt weiss, mil ebendemselben Rechte und ebenderselben Nothwendigkeit, als er sich selbst als eins in Gott findet und unmittelbar weiss, ebenfalls als eine in der Einheit mit Gott sich bewegender oder, mit andern Worten, als ein göttlicher Offenbarungsprozess darstellen. Die Wahrheit der Sage liegt darin, dass der Geist in seiner Gegenwart auf der Bedingung und Voraussetzung der ganzen historischen Vergangenheit des Menschenlebens ruht, mit dieser Vergangenheit der Menschengeschichte zusammengeschlossen ist und dass diese seine historische Vergangenheit selbst, die dem Geist in den Hintergrund des Bewusstseins getreten war, sich in der Einheit des Menschen mit Gott entwickelt hat.

Wie aber der Geist sich selbst in seiner gegenwärtigen Bestimmtheit als von dieser vorausgesetzten, vergangenen Offenbarungsgeschichte der Menschheit und seines Volkes insbesondere abhängig findet, schaut er dieselbe in der Weise der Vorstellung als eine Macht über sich an, die vom vorstellenden Bewusstsein unwillkürlich subjectivirt, d. h. ihr Inhalt auf persönliche Repräsentanten jener früheren Volksgeschichte übertragen wird, in denen das religiöse Bewusstsein sein eignes Ideal in jenseitiger Gestalt anschaut. Als objective Grundlage und substantiellen Hinterhalt dieser Thätigkeit erweisen sich aber die als hervorleuchtende Punkte in der vergangenen Volksgeschichte, als Träger der geschichtlichen Entwicklung erscheinenden hervorragenden Individuen, die als Heroen dem persönlichen Mittelpunkt der Sage bilden. An diese persönliche Gestalten, die als Träger, Gründer und Förderer des religiös-sittlichen Gemeinwesens, als Mittler zwischen Göttern und Menschen, als Gottgesandte erscheinen, und deren schöpferische Wirksamkeit sich in der Erinnerung des Volkes fortpflanzt, knüpft die Sage an,

Digitized by Google

indem sie eine Reihe von allmählich und stufenweise vor sich gegangener Entwicklungen des religiös-sittlichen Volkslebens zu einem Totalbilde vereinigt und in Einer hervorragenden Persönlichkeit anschaut.

Hieraus ergibt sich die Grenze des Gebiets der heiligen Sage, in ihrem Unterschiede von der historischen Volkssage überhaupt von selbst: nicht die ganze frühere Volksgeschichte hat ein Interesse für den religiösen Geist und bildet so ein Moment der religiösen Sage, sondern eben nur diejenigen Seiten derselben, welche zum religiösen Verhältniss eine bestimmte Beziehung haben oder wenigstens vom Bewusstsein in diese Beziehung gesetzt werden. So ist es die Sage, welche die nothwendige Ergänzung des eigentlichen Mythus bildet, indem durch beide der Faden der Erinnerung des Geistes auf seine im Hintergrund liegenden vergangenen Vorraussetzungen bis zur Weltschöpfung fortgesponnen wird.

Was George zur Bestimmung des Wesens der Sage beigebracht hat, sieht von dem religiösen Inhalt derselben ganz ab und erstreckt sich im Grunde nur auf eine formelle Analyse ihres Unterschieds von der eigentlichen Geschichte. Er hebt nur im Allgemeinen hervor, dass die Sage ihr Hauptgebiet in der dem eigentlich historischen Zeitalter vorausgehenden Heldenzeit habe, deren Historisches sie enthalte. Hieraus steht aber gar nicht zu erkennen, wiefern der Sage eine religiöse Bedeutung zukomme, wodurch sie die heilige Sage werde.

Mit Recht hat Vatke (gelegentlich in seiner Schrift: „die Religion des alten Testaments“) den Kreis der Sage als ein Werdendes und Lebendiges, als die Bewegung des Volksgeistes, sich in seiner Welt zu orientiren und darin sein volksthümliches Selbstbewusstsein zu gewinnen, und die Sage selbst, als die Gestaltung des historisch-ideellen Hintergrundes im Volksbewusstsein bezeichnet, als welcher sich durch die Sage zu einer bestimmten, die allgemeine Einheit des volksthümlichen und religiösen Selbstbewusstseins darstellenden Gestalt erweitere und befestige. (a. a. O. S. 453 ff. 458 f.)

Das Wesen und den Inhalt der eigentlichen Sage, in ihrem bestimmten Unterschied vom Mythus, hat Weisse, ohne diesen Inhalt der Sage als solcher speciell zu vindiciren, mit unbewusstem Instinct geahnt (S. 159 ff.) indem er die Heroenwelt als das Gebiet derselben bezeichnet. Nur wären hier auch die geistigen Heroen, die sogenannten Richter und Propheten der Hebräer und vor Allem Moses. mit unter den allgemeinen Begriff des Heroenthums oder der subjectiven Genialität zu begreifen gewesen. Sonst hat Weisse das Wesen der subjectiven Geistesgrösse oder des Heroenthums richtig darin gesetzt, dass diese Genien einzelner hevorragender und vorzüglich reich begabter Individuen, als geistige Mächte und Auktoritäten, wie durch höhere Nothwendigkeit sich die übrigen unter-

Digitized by Google

warfen (a. a. O. S. 161). Und die Sage sei dann nichts anders, als das in die ewige Idee aufgenommene und dieser gleichgesetzte Sein der heroischen Individualitäten, die als für sich seiende und die Idee ruhend in sich tragende Mächte gelten (S. 167), welche die dem göttlichen Wesen entsprechende Form seiner Offenbarung seien. Die Heroen entfalten, nach Weisse, die ganze Fülle der Idee im zeitlichen Leben und unmittelbaren Dasein; das Bleibende und Ewige, das Resultat ihrer Thätigkeit ist aber nur der Schatten oder die leere Form der verschwundenen, in einer andern Welt fortlebenden Idee; im Schattenreich der Sage führt der abgeschiedne Geist das Heroenleben, das in der Zeit seiner gegenwärtigen Wirklichkeit alle Herrlichkeit des Göttlichen in sich fasste, nur ein bloss formelles Dasein fort (S. 168). Das wahrhaft Seiende in den geschichtlichen Thaten und Begebenheiten der Völker, sagt Weisse (S. 154 ff.) werde in der Sagendichtung aufbewahrt, und dieses den Inhalt der Sagendichtung ausmachende eigentlich Seiende, die über jenen Thaten und Schicksalen waltende Macht, sei mit der in der Sagendichtung für die Anschauung sich gestaltenden Idee eine und dieselbe. Das Leben des Volkes, welches den Inhalt der Sagendichtung bildet, sei unmittelbar göttliche Offenbarung; es läutere sich in der Sagendichtung von seinen nichtigen und rein zufälligen Bestandtheilen zur Offenbarung der Idee, zu einem idealen und göttlichen Leben, so dass also die Sagendichtung sich als eine Zurückführung der Idee auf das endliche Leben des Geistes in seiner objectiven Totalität oder auf das Geschichtliche betrachtet werden kann. Wenn nun Weisse weiterhin (S. 158 ff.) in Bezug auf die Mythen- oder Sagenpoesie überhaupt sagt, dass ihr Inhalt wesentlich eine von dem Standpunkt der unendlichen Idee angeschaute Volksgeschichte sei, sofern sich diese als Offenbarung des Göttlichen darstelle; so gilt diess allerdings von der eigentlichen religiösen Sage, als solcher, nämlich in ihrem Unterschiede vom Mythus. Und in so fern ist es auch ganz richtig, wenn Weisse weiter bemerkt, dass dieser Inhalt jenseits des eigentlichen historischen Gebietes fällt, nämlich in das heroische Zeitalter, als in welchem die besonderen Geistesthätigkeiten des Volkslebens, Staat, Wissenschaft, Kunst und Religion, noch im Keime zusammengeschlossen und in jenen genialen Persönlichkeiten oder Heroen eingeschlossen uud concentrirt waren.

§. 78.

Das Wunder, als Moment der Sage.

Der Begriff der Sage schliesst wesentlich auch den des Wunders in sich ein. Indem sich der seiner Einheit in Gott unmittelbar gewisse Geist auch im Zusammenhang mit den dieser gegenwärtigen Offenbarung vorausgehenden transscendenten Vermittlungen zu erfassen und zu begreifen strebt, in der historischen Ueberlieferung aber nur wenige historische Anhaltspunkte gegeben sind, woran sich der auf seine Vergangenheit sich besinnende Geist orientiren könnte; so nimmt derselbe, zur Herstellung des Zusammenhangs, zu Verknüp-

fungen seine Zuflucht, welche sich ebenfalls als Projectionen der Phantasie erweisen. Der psychologische Ursprung des Wunders liegt in dem seines Einsseins in Gott unmittelbar gewissen Geist, der in dieser Gewissheit die nothwendigen Schranken der natürlichen Vermittlungen zu überspringen strebt und die Empfindung dieses seines göttlichen Freiheitsgefühls durch einen Act seiner schrankenlosen Phantasie zur selbständigen Macht über die Natur objectivirt und deren zu einer transscendenten Thatsache projicirte Wirkungen auf eine in der Sage auftretende Persönlichkeit oder auf göttliche Wesen selbst überträgt.

Das Wunder wird von der religiösen Ueberlieferung entweder dem göttlichen Wesen selbst direct zugeschrieben oder als von den mit göttlicher Glorie umgebnen heroischen Persönlichkeiten und Gottgesandten, in Folge ihres engeren Zusammenhangs mit der sie beherrschenden oder leitenden göttlichen Kraft, vollbracht vorgestellt. Das Wunder, wie es als ein Moment in der Sage auftritt, ist seinem bestimmten psychologischen Begriffe nach die abstract-phantastische Form, unter welcher der fortlaufende Offenbarungsprozess des Göttlichen in der Natur und Geschichte dem menschlichen Bewusstsein aus dem nothwendigen Zusammenhang seiner organischen Vermittlungen herausgerissen und als unmittelbare Manifestation einer göttlichen Macht erscheint. Die Vorstellung des Wunders findet sich auf allen Religionsstufen, in einer nach ihrem besonderen Charakter verschieden bestimmten Gestalt, so dass der specifische Charakter des Wunders auf den verschiednen Entwicklungsstufen des mythischen Bewusstseins, auf dessen Seite allein das specifisch Wunderbare fällt, verschieden ist.

Rosenkranz setzt in seiner Encyclopädie (S. 163, zweiter Auflage) den Ursprung des Wunderglaubens richtig in das Bewusstsein und die Gewissheit des Geistes von seiner Freiheit; der religiöse Standpunkt stelle sich die Freiheit des Geistes nach der Seite seiner Unabhängigkeit von der Natur in der Form des Wunders vor; das Wunder sei die Negation der Natur und der Wunderglaube die dämonische Form, in welche sich der bedrängte Geist flüchte, um seine Superiorität über die Natur zu wahren, die Reaction, welche der Geist gegen alle Gebundenheit durch die Natur ausübe.

Am consequentesten hat Feuerbach (Wesen des Christenthums, zweite Auflage, 1843, S. 186 ff. 456) das Wunder, seiner religiösen Bedeutung nach, vom psychologisch-phänomenologischen Gesichtspunkte aus betrachtet, d. h. aus dem Gemüth und der Phantasie erklärt, sofern das

subjective Gemüth seine Wünsche im Wunder, den vernünftigen Gesetzen der Natur zum Trotz, anschaue. Das Wunder ist, nach Feuerbach, ein realisirter, transscendenter, supranaturalistischer Wunsch; die Macht des Wunders ist ihm nichts anders, als die Macht der Einbildungskraft oder Phantasie, das Wunder ein Ding der Einbildungskraft; man könne dasselbe als den religiösen Humor definiren, als die Zaubermacht der Phantasie, die ohne Widerspruch die Wünsche des Herzens erfülle; die Wundermacht ist die supranaturalistische Freiheit von der Natur, die Herrschaft der Willkür über das Gesetz. — Was in dieser Feuerbach'schen Analyse des Wunders vermisst wird, ist diess, dass über der negativ-kritischen Auflösung der Form die positiv-reale Grundlage, als die psychologische Wahrheit des Wunders, ausser Acht gelassen wird, um die es gerade in einer phänomenologischen Entwicklung des religiösen Geistes zu thun ist.

Zur wesentlichen Ergänzung Feuerbachs kann in dieser Beziehung dasjenige dienen, was George (Mythus und Sage, S. 78 ff.) über das Wunder bemerkt hat. Er fasst nämlich dasselbe als das Resultat derjenigen mythischen Thätigkeit, welche die Lückenhaftigkeit und den verloren gegangenen Zusammenhang der historischen Thatsachen wiederherzustellen versuche, aber den natürlichen Causalnexus nicht wieder aufzufinden vermöge und darum die unmittelbare schöpferische Thätigkeit Gottes zu Hülfe nehme. Demgemäss definirt er das Wunder als das Eintreten einer Idee in die Erscheinung ohne Berücksichtigung des Kausalzusammenhanges des Ganzen oder des gesetzmässigen Naturzusammenhangs. Die Schöpfungsacte in der Genesis sind im weiteren Sinne selbst Wunder, nach George, nämlich unmittelbare Machterweisungen Gottes. Die Wahrheit im Begriff des Wunders liegt ihm darin, dass dasselbe, wie der Zufall, in der Welt der Gegensätze, der Gesetzmässigkeit gegenüber als negatives Glied dasteht, welches immer mehr aufgehoben, d. h. begriffen, in der Totalität der Erscheinungen als durchaus gesetzmässig erkannt werden soll.

Wenn Hegel (Aesthetik, I. S. 470 und Religionsphil. II., S. 60) bemerkt, das Wunder trete erst auf dem Standpunkt der Religion der Erhabenheit ein und in den früheren Religionen gebe es keine Wunder, in der indischen sei Alles schon verrückt von Haus aus, die Bestimmung des Wunders habe erst im Gegensatz gegen die Ordnung der Natur, die Naturgesetze, dem natürlichen Zusammenhang ihren Platz, sofern dasselbe noch als zufällige Manifestation Gottes gefasst werde: so findet diess mehr oder weniger in allen Religionsformen statt; auch in den der hebräischen vorausgehenden finden sich die Vorstellungen von Wundern, wenn auch erst im hebräischen Religionsprinzip der Charakter des Wunders in seiner klassischen Bestimmtheit und Vollendung auftritt.

§. 79.

Die historischen Hauptformen der Sage.

Der Stufengang in der Entwicklung der Sage fällt mit den historischen Entwicklungsformen des Mythus zusammen und wird, wie diese, durch den besonderen Charakter des religiösen Geistes auf

Digitized by Google

den Hauptstufen seiner ethnographischen Existenz bestimmt. Wir unterscheiden demgemäss auch hier:

a) die Sage der symbolischen Personification, als in welcher die Gestalt der heroischen Persönlichkeit noch in gährender oder phantastischer Unbestimmtht zerfliesst;

b) die Sage der abstrakten Erhabenheit, als in welcher die sagenhafte Persönlichkeit, wie in den Gestalten der Engel, als unselbständiger, individualitätsloser Träger des erhabnen göttlichen Zwecks erscheint, und

c) die Sage des klassischen Heroenthums, als in welcher die durch die ethischen Kämpfe des Lebens hindurchgegangene Heroenpersönlichkeit, welche den Mittelpunkt der Sage bildet, das Gepräge der zu ihrer eignen Verklärung erhobnen Menschheit trägt.

Vgl. über diesen Entwicklungsgang die Andeutungen in des Verfassers Schrift: Mythologie und Offenbarung II. Bd. (1846) §. 7—9 S. 18 ff. und I. Bd. (1845) §. 185 f. S. 348 ff. Ueber die Bedeutung des Heroenthums finden sich bei Solger, nachgel. Schriften u. Briefwechsel, II. S. 709 ff. treffliche Andeutungen, womit die Bemerkungen Weisse's (a. a. O. S. 161 ff.) zu vergleichen sind. Vatke hat (a. a. O. S. 228) mit Recht auch die Propheten und Gottgesandten des A. T., mit Moses, als Mittler des Bundes, als Träger der göttlichen Offenbarung, als geistige Heroen betrachtet, deren subjectives Uebergewicht als ebendieselbe höhere Objectivität erscheint, wie das Heroenrecht bei der Stiftung der Staaten.

Wir werden unten bei der Phänomenologie der religiösen Persönlichkeit auf die Bedeutung des Heroenthums ausführlicher zurückkommen, während dasselbe hier nur als Mittelpunkt der Sagendichtung zu erwähnen war, sofern die Sage eben nur die objectivirten und projicirten Momente eben dieses persönlichen Volksgeistes, der sich auf die Heroenpersönlichkeit bezieht, zu ihrem besonderen Inhalt hat.

3. *Die religiöse Mystik.*

§. 80.

Wesen und Entwicklungsformen der religiösen Mystik.

Hatte der religiöse Geist die in ihm gegenwärtig empfundne Offenbarung des Göttlichen in eine Vielheit symbolisch-mythischer Gestalten auseinandergebreitet, so wendet er sich in innerlich gereiftern und tiefern Gemüthern aus der mythologischen Zerstreuung wieder zur Anschauung der Einheit des Göttlichen im Menschen unbewusst zurück und schliesst sich mit dem Einen unendlichen Leben der allgegenwärtig offenbaren Gottheit zusammen. Der Geist

Digitized by Google

schwebt in seiner vertieften Innerlichkeit mit einer in's Bewusstsein überspielenden Naivität über der mythischen und symbolischen Ausdrucksform und nimmt, in unbefangener Reflexion, seinen religiösen Inhalt aus der äusserlichen Objectivirung und transscendenten Projection desselben im Mythus und in der Sage, in sich zurück. Diese stetige Bewegung des Zurücknehmens ist für das mythologische Bewusstsein nothwendig, weil sie eine — durch den äussern Cultus nur oberflächlich dargestellte — Versöhnung des entzweiten Geistes ist.

Die Reflexibilität dieses Uebergangs aus der symbolisch-mythischen Vorstellung in die unmittelbare Einheit der religiösen Empfindung ist das Wesen und der allgemeine Charakter der Mystik; sie ist der Zusammenschluss des objectiven religiösen Inhalts mit dem Subject, das naiv-unmittelbare Zurückgehen des religiösen Bewusstseins in seinen eignen einheitlichen Offenbarungsgrund, nämlich in die dunkle Gemüthstiefe, aus welcher die mythologischen Gestalten herausgeboren werden, und in so fern die nothwendige Vollendung des mythologischen Geistes, worin aber schon unmittelbar, durch die erwachende Reflexion, der Keim des Uebergangs in seine eigne Auflösung mitgesetzt ist, weil hier, im mystischen Bewusstsein, bereits der Schein des Bewusstseins über die Schranke der mythologischen Vorstellung durchschimmert, die im Mythus und in der Sage noch durchaus das Gepräge der Unbewusstheit und Unabsichtlichkeit trug. Als die esoterische Seite der mythologischen Vorstellung erfasste das mystische Bewusstsein den eignen Inhalt und substantiellen Kern der Vorstellung und bewegt sich in solcher Gestalt selbst noch wesentlich innerhalb der Schranke des mythologischen Geistes. Denn auch in der Mystik ist das mythologische Prinzip vorhanden, die auf der Entzweiung des religiösen Geistes in sich selbst beruhende Verwechslung des Wesens und der Offenbarung Gottes, die durch den Aufgang der wahrhaften Form der Offenbarung noch nicht überwunden ist, sondern sich im subjectiven Bewusstsein als immanente Voraussetzung gegenwärtig erhält.

Die Verschiedenheit des bestimmten Stufencharakters des mythischen Geistes bedingt auch die historischen Entwicklungsstufen des mystischen Bewusstseins, welche sich bezeichnen lassen als:

a) die Mystik des Naturlebens, als in welcher der religiöse Geist durch die Anschauung des Einen grossen Naturlebens als Ma-

Digitized by Google

krokosmos, sich in sich selbst sammelt und in dasselbe sich mit seinem Selbst versenkt;

b) die (dem hebräischen Religionsprinzip eignende) **Mystik der Erhabenheit**, als in welcher das religiöse Subject seine Einheit mit Gott durch die Anschauung eines Ehe- oder Bundesverhältnisses zwischen Jehovah und seinem, von ihm abhängigen auserwählten Volke gewiss wird; und endlich

c) die **Mystik der freien Individualität**, worin der Geist in der Anschauung der Götter, als der ewigen, seligbefriedigten Genien und allgemeinen idealen Mächte des geistigen Menschenlebens, seine Versöhnung geniesst.

Wenn Hegel (philosophische Abhandlungen S. 312 f.) der heidnischen Religion die Mystik abzusprechen scheint, sofern darunter der auf das Anschauen des Unendlichen im Endlichen gerichtete Sinn zu verstehen sei — obgleich er doch auch wieder sagt, dass die religiöse Anschauung des Heidenthums vom Endlichen ausgegangen sei und im Unendlichen geendet habe, — so ist diess wohl nur von dem unendlich tieferen Niedergang des Geistes in den Abgrund der Subjectivität zu verstehen, welcher in der christlich germanischen Mystik sich findet, von welcher allerdings das Mystische der heidnischen Religion, in Folge der bestimmten Schranke ihres Prinzips, unendlich weit entfernt ist.

Dagegen hat Tholuck (Blüthensammlung der morgenländischen Mystik, 1825, S. 1 ff. 28 ff.) mit Recht auf das Mystische auch in den heidnischen Religionen hingewiesen und den höchsten Punkt der Mysterienfeier bei den Alten in das andachtsvolle Versenken in Gott bei der Anschauung der heiligen Sinnbilder gesetzt. Eine Stelle, die er aus Proklus (theol. Platon. I, 3) angeführt, bezeichnet das Wesen der Mystik sehr treffend in den Worten: „dringt die Seele in ihr Innerstes, in ihr ἄδυτον, so kann sie also das Geschlecht der Götter und die Einheiten aller Dinge mit geschlossenem Auge schauen.“ Insbesondere hat Tholuck bemerkt, dass sich die Mystik unter allen Zonen finde, sobald sich ein tieferes Gemüthsleben unter einem Volke entfalte; so namentlich auch schon bei den Chinesen und Indern. Und zwar findet Tholuk den Charakter dieser orientalischen Mystik darin, dass das Bewusstsein sich in so starrer, unbeweglicher Anschauung auf das Unendliche im Menschen richte, dass der Sinn für das Einzelne und Endliche verschwinde (a. a. O. S. 28 ff.).

Was Creuzer (Symbolik u. Mythologie. IV. 1842. S. 533 f. u. 560 f.) von einer mystischen Symbolik sagt, als der höchsten Steigerung des Symbols zum Ausdruck des Unendlichen und Ueberschwänglichen, im Gegensatz zu dem plastischen Göttersymbol, und ebenso von einem theologisch-mystischen Mythus, in welchem sich ebenfalls das Unbegreifliche, Unbegrenzte, Ueberschwängliche einen bedeutsamen Ausdruck suche, — drückt das Mystische nicht bestimmt genug aus, sofern die Bestimmung fehlt, dass

Digitized by Google

in der Mystik eben das Symbolische und Mythische zum flüssigen Moment durch die subjective Innerlichkeit des religiösen Geistes herabgesetzt wird.

An Creuzers Bestimmungen schliesst sich Baur an, wenn er (Symbolik und Mythologie, I, S. 212—216) sagt, dass in der Mystik die Idee für das Bild überschwänglich sei, dass in der Mystik die religiöse Idee durch Bilder und Anschauungen belebt werde, welche das Unendliche und Ueberschwängliche der Idee am besten ahnen lassen, wobei aber immer noch die Incongruenz von Bild und Idee empfunden werde. Genauer ist schon die Bemerkung (a. a. O. S. 215), dass die Mystik diejenige Seite der Symbolik sei, auf welcher das Symbol von selbst zur Idee zurückkehre.

Treffende Bemerkungen über den Unterschied und resp. Gegensatz von mythischer und mystischer Form des Bewusstseins hat gelegentlich Stuhr gemacht, welcher mit richtigem speculativem Instinct das Wesen der religiösen Mystik des Alterthums bestimmt hat (Hall. Jahrb. 1838. S. 287 f.): In der Beziehung auf den religiösen Glauben ist das Mystische vom Mythischen nicht absolut zu trennen; jeder Mythus hatte für das gläubige Subject im Alterthum eine mythische Bedeutung; das Subject stand zu der Gottheit, die den Inhalt der religiösen Vorstellung ausmachte, in einem mystischen Verhältniss, und in dem lebendigen Verhältniss des gläubigen Subjects zum verehrten Gegenstand beruht das Wesen der Mystik. Diese kann einen heitern oder einen trüben Charakter haben. Das Mystische liegt in dem geheimen Verkehr der Seele des Menschen mit einer bestimmten Gottheit. Und da alle und jede Religion einen lebendigen Glauben im Subject voraussetzte, so ist überhaupt keine Religion ohne Mystik denkbar.

Am Tiefsten hat sich Solger über das Wesen der Mystik ausgesprochen, in den nachgelassenen Schriften und Briefwechsel, II. S. 682 f. 711 f. Er sagt nämlich: „Wenn durch den mythischen Weg die Idee in's Besondere übergegangen ist, so muss doch das Bewusstsein ihrer Einheit mit dem Allgemeinen erhalten werden, und diess thut das Mysterium, welches gleichsam auf das Eine und Ursprüngliche zurückdeutet. Es löst keineswegs die einzelnen Gestalten in Begriffe auf, sondern lässt beide als eins und dasselbe anschauen. Mystik und Mythologie unterscheiden sich also recht eigentlich durch die entgegengesetzte Richtung und beide gehören durchaus dazu, gleichsam das Universum der Religion zu vollenden und anzufüllen. Keins von beiden führt für sich allein zur eigentlichen Religion . . . . . Die Religion ist erst dann vollendet, wenn die allgemeine Nothwendigkeit, die sich in die Mannigfaltigkeit einer Welt von freien, persönlichen Göttern entfaltet hatte, durch diese in den Mysterien wieder in sich selbst zurückkehrte." — Insbesondere tragen, nach Solger, die Religionsfeste einen mystischen Charakter. Es ist niemals eine blosse Erinnerung an eine mythische Begebenheit, sondern mit dieser ist nothwendig eine allgemeine Beziehung auf das Innere der Religion verbunden, welche dem Feste erst seinen rechten Inhalt gibt.

Was Schelling über die Mysterien, insbesondere die griechischen sagt (Paulus, die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung, 1843, S. 574 f. vgl. mit Zeller's theol. Jahrb. 1842. S. 610 ff.), enthält einige Ahnungen der Wahrheit und Nothwendigkeit des My-

Digitized by Google

stischen in der Religion, nur dass es von ihm nur auf die griechische Religion beschränkt wird. Schelling nennt die Mysterien das Esoterische der Mythologie, worin die ausgebreitete Vielheit in die kronische Indifferenz hineingezogen werde und der innere, tiefste Sinn der Mythologie sich finde, worin das religiöse Bewustsein im Heidenthum sich wiederhergestellt und der vollkommenen Offenbarung im Christenthum angenähert habe. Insbesondere seien die griechischen Mysterien eine Darstellung der Leiden, des Kampfes und der Krisis des mythologischen Bewusstseins, es sei eine dem Bewusstsein durch die Mythologie gewordne Offenbarung (Paulus a. a. O. S. 588); sie enthielten das Geheimniss der Mythologie (S. 599); die jenseits der Mythologie liegende, zukünfte Religion, die vollständige Ueberwindung des Polytheismus, sei der Inhalt der Mysterien (S. 603), die sonach eine Offenbarung über die religiöse Zukunft der Menschheit enthielten; erst in den Mysterien sei die Mythologie geendet, in ihnen liege die Versöhnung der Mythologie (S. 605).

III. Die Grenze des mythischen Bewusstseins.

§. 81.

Die traditionelle, mythologische und ethnographische Schranke des mythischen Bewusstseins.

Die Ueberlieferung des mythischen Inhalts, die in dem allgemeinen Aether des Volkslebens als unbewusste Vermittlung von Statten geht, gelangt durch die Erziehung in substantieller Weise an die folgenden Geschlechter. In diesem Vermittlungsgange verändert sich aber zugleich im Laufe der Zeit die Form der Mythen und Sagen, der religiöse Inhalt wird umgestaltet und erweitert nach den neuerwachenden Bedürfnissen des fortschreitenden Geistes selbst. Allmählig aber wird der mythische Glaube auf dem traditionellen Wege zur Religion der Memorie und das Bewusstsein ist nur noch mechanisch aufnehmendes und äusserlich reproducirendes Gedächtniss. Während nun ein Theil des Volkes, in der Anhänglichkeit an die überkommene Sitte und bei dem Mangel an geistiger Lebendigkeit, auch in dieser Form des religiösen Geistes, in dem Mechanismus des Herkommens sich noch eine Zeitlang befriedigt findet, schlägt bei frischen und lebenskräftigen Individuen der religiöse Geist aus der bisherigen naiven Unbewusstheit in die Reflexion über, womit der Weg zur Selbstauflösung des religiösen Volksgeistes betreten ist.

Die andere Seite der Beschränktheit des mythischen Bewusstseins kann als die mythologische bezeichnet werden, und sie bezieht

Digitized by Google

sich, mit der ethnographischen, auf die Bestimmtheit des religiösen Inhalts selbst. Sofern nämlich der ganze mythisch-psychologische Reproductions- und Projectionsprozess des sich auf seine eigne vergangene Entwicklung in Gott erinnernden und in diesen seinen transscendenten Voraussetzungen sich erfassenden Geistes auf der durchgehenden Verwechslung Gottes selbst mit seiner Offenbarung oder der Welt, als der Einheit von Natur und Geist, von Makro- und Mikrokosmos beruht, trägt der mythische Geist den Todeskeim des Irrthums, die Unwahrheit und den Schein in sich, den der immer mehr sich herausarbeitende Geist der Wahrheit durch seinen immanenten instinctiven Drang endlich herausstellen muss.

Eine weitere Schranke des mythischen Geistes ist in der Beschränktheit der unmittelbaren Substanz des religiösen Volksgeistes, dessen unbewusste Objectivirung und transscendente Projection das mythische Bewusstsein ist, gelegen. Die Gestalten des Mythus und der Sage sind das ausgesprochene und projicirte Wesen des sich in seiner Einheit mit Gott erfassenden religiösen Volksgeistes, dem noch die geistige Weite des zum universellen Geist der Menschheit erhobnen Selbstbewusstseins fehlt. Nicht Gott und der Mensch bilden den Inhalt des Mythus und der Sage, sondern die Götter und der Gott des Volkes einerseits und der volksthümliche Heros, der nationale Genius andrerseits. Und von dem mythologischen Genius bis zur welthistorischen Persönlichkeit, die aus dem Boden der Nationalität herausgewachsen, doch alle nationale Beschränktheit und Partikularität von sich abgestreift und sich zum ewigen Menschensohne gereinigt hat, welch ein Unterschied!

Was Weisse (über den Begriff, die Quellen und die Behandlung der Mythologie S. 16) blos den Völkern des Orients, im Gegensatz zu denen des Occidents vindicirt, dass nämlich der Geist mit der Erschöpfung seiner gestaltbildenden Kraft stehen bleibe, in den alten Formen erstarre und zum hohlen, entseelten Mechanismus werde, zu einer in sich abgeschlossenen Gestaltung, die nicht die Keime einer zukünftigen Gestalt enthalte, diess kommt in Wahrheit dem mythologischen Geist überhaupt zu. Eben dieser Stillstand ist der Uebergang zur innern Auflösung einer bestimmten Religionsform, ein monotoner Mechanismus tritt dann (wie Görres in seiner Mythengeschichte I, S. 10, sagt) in der Religion ein, wenn die schaffende Begeisterung gewichen ist und ein leerer Glaube ohne Salbung im Kreise hergebrachter Formen sich bewegt.

Digitized by Google

C. Der negative Prozess des mythologischen Geistes in seiner kritischen Selbstauflösung.

I. Die allgemeine Bestimmtheit des sich auflösenden mythologischen Geistes.

§. 82.

Die kritische Reflexion innerhalb des mythologischen Bewusstseins.

Stellte der religiöse Geist als symbolischer und mythischer die positive Seite des phänomenologischen Prozesses der religiösen Idee in der Bewegung ihres Zusichselbstkommens, das objective Werden des Wesens der Religion im dialektischen Vermittlungs- und Aufhebungsprozess zur Idee dar; so tritt in dieser Entwicklung nothwendig auch ein Punkt ein, wo sich die ergänzende Kehrseite aller geistigen Entwicklung, die Negativität des Geistes, geltend macht. Sowie nämlich der religiöse Geist in seiner objectiven Gegenwart zu sich selbst kommt und in seiner religiösen Zuständlichkeit mit Bewusstsein sich selbst zu finden und zu erkennen strebt, unterscheidet er sich von seinem religiösen Inhalt, wendet seine subjective Reflexion darauf und macht denselben zum Gegenstand prüfender Analyse; er verhält sich kritisch zu seinem vorgestellten Offenbarungsinhalt. Der religiöse Geist als kritischer ist die Negativität der religiösen Idee selbst, die zu sich selbst zu kommen strebt und, wie sie als reale Möglichkeit in allen Erscheinungsformen zum Grunde liegt, so auch als die über alle ihre relativen Positionen übergreifende Macht der religiösen Subjectivität sich erweist. Waren in dem Objectivirungs- und Projectionsprozess des symbolischen und mythischen Bewusstseins die unmittelbaren schaffenden und bildenden Mächte des Gemüths und der Phantasie vorwaltend thätig, so macht sich nun das Thun des kritisch prüfenden, trennenden und sichtenden Verstandes geltend, welches wieder zur reflektirenden Phantasie fortschreitet und endlich in die vermittelte Unmittelbarkeit des prophetischen Vernunftinstincts überschlägt.

Zunächst nämlich macht sich in dem kritischen Prozesse des religiösen Geistes die Seite der überwiegenden verständigen Subjectivität geltend, die sich in unmittelbarer Selbstgewissheit und mäch-

tigem Freiheitsdrange von der Objectivität ihres eignen, im Bewusstsein vorhandenen, überlieferten Offenbarungsinhalts unterscheidet und den darin enthaltenen Widerspruch zwischen der Idee und Erscheinung, dem Inhalt und der Form aufzuzeigen strebt. Diese erste Thätigkeit des negativ-kritischen Geistes stellt sich als Skepsis dar, als der Zweifel an der Angemessenheit der bisherigen Ausdrucksform für den Ausdruck des religiösen Inhalts.

Im weiteren dialektischen Fortschritt dieser kritischen Bewegung des religiösen Geistes tritt dann das Moment der vergleichenden Phantasie hervor, welche die zwischen dem vorhandenen Vorstellungsinhalt des religiösen Geistes und dem über demselben sich erhebenden kritischen Verstande entstandene Trennung durch eine willkürliche, gemachte, künstliche Beziehung zu verdecken sucht, um sich aus der Unbefriedigung jenes schwankenden Zustandes zu retten. Die religiöse Form, welche dieser psychologischen Krisis entspricht, ist die Allegorie.

Da aber der religiöse Geist auf einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe, sobald er seines innern Widerspruches sich bewusst geworden ist, bei einer bloss äusserlichen Verknüpfung der bereits auseinander getretenen und getrennten Seiten für die Dauer sich nicht befriedigen kann, so schreitet er durch eine energische Vertiefung in sich und durch Zusammennahme seiner ganzen Kraft, deren er noch fähig ist, zur prophetisch-instinctiven Vorausnahme seiner künftigen höheren Gestalt fort, in der Weissagung.

Es ist wichtig, in diesem kritischen Prozess des mythologischen Geistes nicht blos die negative, sondern auch die positive Seite festzuhalten, die freilich in der Sphäre der bestimmten Volksreligionen selbst nur als Ahnung des Höheren sich in hervorragenden, die religiöse Substanz des Volksgeistes zu ihrer eignen Idealität herausbildenden Individuen kund gibt, ohne dass sich innerhalb des bestimmten Volkslebens selbst aus solchen prophetischen Keimen ein neues religiöses Leben entfaltete. Vielmehr ist das unmittelbar schöpferische Geistesleben dieser Völker mit dem Verluste ihrer nationalen Selbständigkeit meistens erloschen oder mit fremdartigen Elementen so sehr versetzt, dass es seiner weltgeschichtlichen Bestimmtheit beraubt ist.

Mit Recht findet Prutz (Göttinger Dichterbund. 1841. Vgl. deutsche Jahrb. f. Wissensch. und Kunst. 1841. S. 601 ff.) für diese religiöse Aufklärung aller Zeiten, als den dialectischen Prozess der immer von Neuem reformatorisch auftretenden Subjectivität, die gemeinsame Bestimmung darin, dass immer gegen die starre, conventionell und äusserlich gewordene

Allgemeinheit ein lebendiger innerlicher Trieb geltend gemacht und aus dem Subject heraus eine Vermittlung zwischen Aeusserlichem und Innerlichem versucht werde.

II. Die besonderen Formen des sich auflösenden mythologischen Geistes.

§. 83.

Der skeptische Geist.

Obgleich das einzelne Bewusstsein sich vom Ganzen gehalten und getragen und mit dem substantiellen Volksgeist unmittelbar zusammengeschlossen weiss, so dass es die Auktorität als objective Macht über sich empfindet, so geht doch dieses Verhältniss der Abhängigkeit nicht so weit, dass der subjective Geist dem objectiven Geist des Ganzen gegenüber sich schlechthin passiv verhielte. Die Manifestation seiner Freiheit beweist sich vielmehr auch auf der Stufe des symbolisch-mythischen Geistes darin, dass das einzelne Subject im traditionellen Glaubensinhalt sich mit Freiheit wiederfindet und in der unbefangenen, noch gläubigen Reflexion über denselben die Gewissheit der Freiheit behauptet. Sobald aber der an seinem Glaubensinhalte erstarkte und damit gesättigte Geist im Gefühle seiner Freiheit über den traditionellen Glaubensinhalt sich erhebt und mit Bewusstsein darüberschwebt, sobald das bloss reproductive Thun des religiösen Geistes in ein entschiedeneres Verhalten umschlägt und als freie Unterscheidung seiner selbst von seinem überlieferten Inhalt sich bethätigt, wird die vorher unbefangene Reflexion zur unruhigen schwankenden Bewegung des skeptischen Geistes.

Die Skepsis hat ihre psychologische Genesis in dem freien Verhältniss des religiösen Selbstbewusstseins zu seinem gegenständlichen Inhalte, der ihm als ein äusserlicher und fremder gegenübertritt. Inhalt und Form, objective und subjective Seite des religiösen Selbstbewusstseins, die für die symbolisch-mythische Anschauung in Einheit waren, treten nun für das Bewusstsein, als skeptisches, auseinander; die skeptische Reflexion trennt die religiöse Idee, den unmittelbaren Offenbarungsinhalt des Geistes, von ihrer Erscheinung, ihrem symbolisch-mythischen Ausdruck und löst die objective Wahrheit dieser Form für das subjective Bewusstsein auf, das somit in der Skepsis in einem Widerspruch mit sich befindet, nämlich zwi-

Digitized by Google

schen seinem ewigen und wesentlichen Offenbarungsinhalt und der bestimmten Vorstellungsform, in welcher der Geist bis dahin sich befriedigt hatte. Nicht der religiöse Inhalt ist also der Gegenstand der Skepsis — denn dieser ist in der unmittelbaren Selbstgewissheit des Geistes über allen Zweifel hinaus — sondern die als Product der ihren Inhalt objectivirenden und projicirenden Phantasie sich darstellende, äusserliche, gegenständliche Gestalt, die Form der religiösen Vorstellung.

Wiefern nun sowohl das diese Gestalt aus sich heraus setzende symbolisch-mythische Bewusstsein, als auch das dieselbe durch einen unbefangenen Reflexionsact wieder in die Einheit des Selbstbewusstseins zurücknehmende mystische Bewusstsein in jener objectiven Gestalt sich selbst und seinen eignen religiösen Inhalt wiederfand, für das Bewusstsein also Inhalt und Form, Idee und Erscheinung unmittelbar zusammenfielen, stellt es sich nothwendig als den Anfang der Selbstauflösung des mythologischen Geistes dar, wann diese ungetrennte Einheit durch die Skepsis aufgehoben wird. Diese Skepsis ist darum der Ausgangspunkt und die erste Aeusserung des negativ-kritischen Prozesses des phänomenologisch-mythologischen Geistes.

Mit vorwaltender Beziehung auf die hebräische Religion hat Conradi (Selbstbewusstsein und Offenbarung, S. 165 ff.) sich über das Wesen der Skepsis richtig ausgesprochen, indem er als das Eintreten derselben den unsicheren und schwankenden Zustand bezeichnet, in welchem das Selbstbewusstsein zwischen der Anerkennung der objectiven Wahrheit seines realen Grundes und der Erkenntniss derselben als des eignen Selbstes unsicher schwankt und weder von jener völlig sich lossagen, noch zu dieser mit Bestimmtheit gelangen kann. Der Gegenstand der Skepsis ist ihm nicht die Wahrheit an sich, sondern eine äusserliche Gegenständlichkeit, das Dasein der Wahrheit in einer gewissen Form; zwischen dieser und dem Wesen des Selbstbewusstseins selbst ist ein Widerspruch eingetreten, und alle Skepsis entsteht aus diesem Verhältnisse des Selbstbewusstseins zu sich selbst als einer äussern Wirklichkeit. Was der Geist bezweifelt, ist nicht sein Dasein als solches, sondern nur in einer gewissen Form seiner Existenz, es ist nur die Realität eines subjectiven Verhältnisses, das im Fortgange seiner Entwicklung seine Angemessenheit zu ihm verloren hat. Der Geist läugnet die Wahrheit dieser Form nur in dieser subjectiven Beziehung zu sich, zu der Gestalt seines Seins, in welche er überzugehen im Begriff steht. Das Aufgeben der einen Form seiner Existenz und das Ruhen einer andern, dieses unstete, schwankende Wesen, dieses partielle Läugnen und Behaupten, dieses einseitige Verneinen und Bejahen ist's, was den Charakter der Skepsis ausmacht.

Digitized by Google

§. 84.

Der allegorische Geist.

Bei diesem ersten Anfange, dem Ansich des negativ-kritischen Prozesses innerhalb der religiösen Phänomenologie, bleibt aber der Geist nicht stehen; wie sich die Kluft des Widerspruches immer schärfer und bestimmter herausstellt, drängt es auch den Einheitsuchenden Geist nach einer Beseitigung dieses Zwiespalts. Er ist sich in der Skepsis des Unterschiedes zwischen der religiösen Idee selbst und ihrem symbolisch-mythischen Ausdruck bewusst und der letztere für ihn eine leere Form geworden, während der religiöse Inhalt im Geiste des skeptischen Subjects bereits in einer andern Form sich herauszubilden begonnen hat. Da aber die objective Gestalt des religiösen Inhalts fortwährend noch als der dem Bewusstsein der Masse des Volkes entsprechende und in fortlaufender Ueberlieferung fixirte Glaube dasteht, sich somit immer noch für das, für sich selbst darüber hinweg geschrittene, skeptische Subject als eine äussere Auktorität geltend macht, von der es sich nicht mit Einem Male, ohne sich vom historischen Zusammenhang mit seinem mütterlichen Grunde zu isoliren, losreissen kann, so drückend auch jene zur tyrannischen Fessel gewordene Macht der objectiven Auktorität des Volksgeistes für den freiheiskräftigen Geist werden mag; so nimmt er, um doch wenigstens einigermassen über den unbefriedigenden Zustand dieses innern Widerspruchs sich mit Freiheit zu erheben, seine Zukunft zu einer künstlichen Ausgleichung desselben.

Den hervorgetretenen Zwiespalt zwischen Inhalt und Form seines Selbstbewusstseins kann der religiöse Geist nicht ertragen und so drängt ihn sein Streben nach Einheit und Versöhnung dahin, die getrennten Seiten durch eine künstlich gemachte, mithin willkürliche und äusserliche Verknüpfung wieder zu verbinden; er experimentirt mit der traditionellen Glaubensform: er vergleicht die überkommene und ihm äusserlich gewordene Form mit dem seinem Geiste unmittelbar eingebornen und zum freien Selbstbewusstsein aufringenden religiösen Inhalte, sucht die Aehnlichkeiten auf, an welche anknüpfend er sich die vergangene Gestalt mit Bewusstsein und Absicht auf seinen immanenten religiösen Inhalt deutet. Diese aus der Skepsis sich erhebende vergleichende Thätigkeit einer reflectirten Verknüpfung, welche das Wesen der **Allegorie** ist, unterscheidet

Digitized by Google

sich sehr bestimmt von der durch unbewusstes und unbefangenes schöpferisches Thun des religiösen Gemüths und der religiösen Phantasie vollzogenen Verknüpfung des immanenten Offenbarungsinhaltes mit der symbolisch-mythischen Ausdrucksform, die das Bewusstsein objectivirt und aus sich hinaussetzt. Diese letztere erweist sich als eine psychologische Nothwendigkeit für den nach Selbstverständigung ringenden Geist, während die Allegorie nur ein Nothbehelf für das nicht mehr in der Unmittelbarkeit der Empfindung sich bewegende, sondern in der Sphäre der skeptischen Entzweiung und des Widerspruchs mit sich selbst stehende Subject ist, das sich durch eine gewisse Pietät an die überlieferte Gestalt des religiösen Geistes, gleichwie an dem mütterlichen Schooss, woran es gross geworden ist, gebunden sieht, während es sich zugleich von demselben innerlich entfremdet weiss.

Somit stellt sich die Allegorie, als das Resultat dieses unsichern Zustandes, gewissermassen als ein Product der Verzweiflung dar, als ein Product des durch die Skepsis, (welche die Voraussetzung der Allegorie ist und in derselben ein aufgenommenes Moment bildet) zwischen zwei Seiten hin und her getriebenen Subjects, das einerseits noch mit der traditionellen Gestalt des Selbstbewusstseins zusammenhängt, andrerseits mit Freiheit über diese, für den religiösen Geist zur lästigen Schranke gewordene, ihm äusserlich und fremd bleibende Auktorität hinauszukommen strebt. Da nun doch der für sich isolirte subjective Geist aus sich heraus eine neue Form des religiösen Bewusstseins zu schaffen unfähig ist, ist ihm der überkommene objective Glaubensinhalt ein willkommenes Vehikel, um doch wenigstens für sein einseitig-negatives Thun einen bestimmten Gegenstand zu haben, der ihm sonst abgehen würde, da der Einzelne für sich keine neue Form der Offenbarung zu erzeugen vermag.

Der Begriff der Allegorie wird von Creuzer (Symbolik und Mythologie. IV. 1842. S. 520 f.) so bestimmt, dass es eine bildliche Ausdrucksweise sei, welche einen verhüllten, versteckten Sinn habe, etwas anderes sage und etwas anderes bedeute, ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ. Der Unterschied zwischen symbolischer und allegorischer Darstellung soll darin bestehen, dass jene die versinnlichte, verkörperte Idee selbst, der im Bilde verkörperte Begriff sei, während diese dagegen blos einen allgemeinen Begriff, eine Idee stellvertretend bedeute, die von ihr selbst verschieden sei. Ferner mangle der Allegorie das Momentane, der Fortschritt in einer Reihe von Momenten, wesshalb auch — meint Creuzer

— die Allegorie den Mythus unter sich begreife. Was für den Begriff der Allegorie als einer bestimmten Form des religiösen Bewusstseins das Wichtigste und gerade das Charakteristische ist, hat Creuzer übersehen, nämlich das Moment der Absichtlichkeit und Bewusstheit in ihrer Bildung.

Ebenso hat Baur (Symbolik und Mythologie. I. S. 68—80) das Wesen der Allegorie ganz verkannt, wenn er sie als die bildliche Darstellung einer Idee durch eine ihren einzelnen Momenten nach in die Sphäre der sinnlichen Anschauung fallende Handlung bezeichnet und sie zwischen Symbol und Mythus in die Mitte stellt, da sie in ihren Darstellungen immer an das Räumliche gebunden sei.

Richtiger hat sie schon Müller bestimmt, wenn er Mythus und Allegorie als auf verschiedenem Boden stehende, in andern Epochen der Geistesbildung vorkommende Formen fasst; der Mythus meine es so, wie er es sagt, jene aber sei mit der bestimmten Absicht ersonnen, um einen Gedanken in Form einer Erzählung zu bringen. (Vgl. K. O. Müller's Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie. S. 114 und 335.) Ebenso hat Hegel in der Aesthetik I. S. 498 ff., die Allegorie mit Recht der bewussten Symbolik vindicirt, in welcher die Bedeutung nicht nur für sich gewusst, sondern ausdrücklich von der äusserlichen Weise ihrer Darstellung unterschieden gesetzt sei, sofern die Allegorie die bestimmten Eigenschaften einer allgemeinen Vorstellung durch verwandte Eigenschaften sinnlich concreter Gegenstände der Anschauung näher zu bringen suche und abstracten Vorstellungen mit Absicht und klarem Bewusstsein die leere Form der Personification leihe. Auch in dieser Bestimmung Hegels ist übrigens nur die ästhetische Seite, nicht das eigentlich religiöse Grundwesen der Allegorie hervorgehoben.

Am Schärfsten hat das Wesen der Allegorie Vischer, in den hallischen und deutschen Jahrbüchern. 1841. S. 114. 1839. S. 75 und 83 (vgl. Jahrbücher der Gegenwart. 1843. N. 91. S. 361) bestimmt, indem er den Unterschied zwischen Mythus und Allegorie darin setzte, dass was das gläubige Bewusstsein als Mythus erzeuge, zur Allegorie werde, wann es nicht mehr im Glauben lebe und zur abgebleichten Gestalt geworden sei. Die Allegorie ist ihm ein Erzeugniss der subjectiven Reflexion oder einer herkömmlichen Convenienz des prosaischen Verstandes, auf dem Wege der Absicht von einem Einzelnen ausgedacht, welcher zur Einkleidung eines allgemeinen Begriffs nachträglich die Einbildungskraft zu Hülfe nehme; der Mythus dagegen ist absichtslose Volksdichtung, unbewusst gebildet und von der religiösen Volksphantasie geglaubt; die Allegorie hat sich immer dargestellt, wo das Leben einer Religion im Absterben und mit ihm die poetische Potenz im Verwelken begriffen war.

§. 85.

Der weissagende Geist.

Ganz verlassen von aller positiven Energie und allem affirmativen Instinkt ist indessen der im negativ-kritischen Prozesse seiner Selbstauflösung begriffene Geist doch auch nicht. Er würde nicht

Digitized by Google

einmal in skeptischer und allegorischer Bestimmtheit auftreten können, wäre nicht die constitutive Macht der religiösen Idee als positives Prinzip auch im Prozesse dieser negativen Dialektik, wenn auch in untergeordneter Weise, wirksam, manifestirte sich nicht im dunkeln Hintergrunde des mit seinem objectiven Gegenstande entzweiten Bewusstseins doch ein instinctiver Drang und positiver Keim, der dem Subject unbewusst und unerkannt einen innern Halt gibt. Diese positive Potenz tritt in der Weissagung bestimmter hervor, als die treibende Lebenskraft der allen religiösen Erscheinungsformen zum Grunde liegenden religiösen Idee selbst, deren objective Continuität in der Weissagung als das Wetterleuchten der Zukunft an's Licht des Daseins kommt.

Indem der weissagende Geist die Skepsis und Allegorie zu seinen Voraussetzungen hat und dieselben als aufgehobne Momente in sich enthält, stellt er sich seinem Wesen nach als die positive Bewegung des in seiner Auflösung begriffenen religiösen Geistes auf einer bestimmten Stufe seiner Erscheinung dar, als eine Bewegung über seine bestimmte gegenwärtige Gestalt hinaus und zu einer höheren, vollendeteren Gestalt hin. Der Charakter der Weissagung wird aber auf jeder besonderen Stufe der religiös-phänomenologischen Entwicklung durch das Verhältniss bestimmt, in welchem das Prinzip einer bestimmten Religionsform zu dem Grundprinzip der nächsten welthistorischen Stufe und, durch diese, zur allgemeinen religiösen Idee selbst steht, als deren präexistentielle Vorstufen und gleichsam beschränkte Vorversuche jene Religionsformen erscheinen. Der weissagende Geist innerhalb einer bestimmten Stufe der geschichtlichen Entwicklung des religiösen Geistes beginnt mit den unbestimmtesten Ahnungen, denen noch alles individuelle Gepräge abgeht und die sich erst allmählich aus der flüssigen Beweglichkeit des sich regenden höheren Geistes zu immer festeren Umrissen herausbilden und zuletzt mit der unmittelbaren Gewissheit des prophetischen Instincts als Weissagung sich kund geben.

Jede Religionsform hat solche einzelne Laute der künftigen Vollendung des Geistes auf einer höhern Stufe aufzuweisen, und sie sind um so bestimmter und plastischer, je höher überhaupt das religiöse Bewusstsein ausgebildet ist. Die Weissagung ist das Band, welches sowohl die Stufenreihe der bestimmten phänomenologischen

Digitized by Google

Religionsformen zu einem organischen Ganzen verknüpft, als auch die historische Continuität des durch die Dialektik der historischen Erscheinung zur Idee sich hinaufarbeitenden religiösen Geistes, durch die bestimmten Einheitsknoten in der Linie des Fortschritts, heraustreten lässt. Dass aber das in der Weissagung als Ahnung in's Bewusstsein tretende höhere Prinzip auf der bestimmten Entwicklungsstufe, die es erzeugt hat, nicht mehr zur Existenz kommt und das ganze volksthümliche Dasein auf eine höhere Stufe erhebt, hat seinen Grund in der den ethnographischen Volksgeistern der alten Welt immanenten partikularen Schranke, wornach jedes Volk eben nur zum Repräsentanten und Träger Eines weltgeschichtlichen Prinzips bestimmt war. Darum kam, so sehr auch der Inhalt der Weissagung über die gegebne Bestimmtheit des religiösen Volksgeistes hinausweist, doch die Form der Weissagung von der Schranke des Volksgeistes überhaupt nicht los; auch die Weissagung blieb eine ethnographisch beschränkte und eine mythologische, sie entbehrte des Moments der Universalität, und auch die religiösen Volksindividuen mussten sterben, da sie nicht die Kraft in sich trugen, sich zum allgemeinen Selbstbewusstsein der Menschheit zu erweitern.

Conradi hat (Selbstbew. und Offenb. S. 78 ff.) in dem Prozesse der Rückkehr des Selbstbewusstsein zu sich selbst in seiner vermittelten Allgemeinheit und Vollendung auch die Weissagung als ein wesentliches Moment auftreten lassen. Sie ist ihm der werdende Geist, in seiner Bewegung zu sich selbst sich als geworden setzend, sie ist ihm die Gegenwart in der Zukunft oder der sich seinen Inhalt selbst schaffende Geist, das Setzen seiner in der Zukunft und solcherweise die Gewissheit des Geistes von sich selbst, dass sein Dasein erfüllt, d. h. zu seiner vollen Wirklichkeit und Wahrheit gelangen werde. Wofern das Selbstbewusstsein in der ganzen vorchristlichen Welt nur in der Bewegung begriffen ist, zu sich selbst zu gelangen, aber auf keiner Stufe seiner Entwicklung seine volle Befriedigung gefunden, so liegt auch in allen der Grund und die Nothwendigkeit der Weissagung, deren Natur in jeder Religionsform bestimmt ist durch das Verhältniss des Geistes zu sich selbst in der objectiven Gestalt seiner unmittelbar vorhergehenden Bewegung, die seine Richtung bedingt. In der Vorherbestimmung seiner Zukunft ist der Geist aber nur des Zustandes gewiss, dessen Erfolg die nothwendige Entwicklung seiner Gegenwart ist, er kann in seiner Entwicklung kein Moment seiner nächsten Evolution überschlagen. So ist der weissagende Geist, nach Conradi, näher der Geist auf dem Punkte seiner Verwandlung, in dem Durchgang zu einer neuen Gestalt seines Wesens, die im Begriffe steht hervorzutreten. In jeder Religionsform findet sich eine Art der Weissagung, die dem Momente der Entwicklung gleich ist, in welchem der Geist in eine andere Form fortzu-

Digitized by Google

schreiten im Begriff ist. Hier, in der Darstellung der besonderen Formen der Weissagung ist es aber, wo die Conradi'sche Exposition ungenügend wird und sich nur auf die hebräische Weissagung beschränkt.

III. Die Auflösung des mythologischen Geistes als Resultat.

§. 86.

Der *marasmus senilis* der religiösen Volksgeister.

Diese drei Formen erweisen sich als die Stadien des negativen Prozesses der Selbstauflösung des mythologischen Geistes auf einer geschichtlichen Stufe seiner mythologisch-phänomenologischen Entwicklung, so zwar, dass die Skepsis den Ausgangspunkt oder das Ansich in der Negativität des religiösen Geistes, die Allegorie das eigentliche Dasein und die wirkliche Ausbreitung derselben, als das Oscilliren des Geistes zwischen Verneinung und Bejahung seiner selbst, und die Weissagung als der im Untergang einer bestimmten Erscheinungsform doch zu höherer Affirmation sich aufhebende Geist, als die in der Auflösung einer bestimmten historischen Phase des religiösen Geistes sich kund gebende positive Continuität der religiösen Idee selbst, sich darstellen. Die Weissagung ist das Schwanenlied des sterbenden Volksgeistes, sie tritt dann ein, wann die Völker aufhören, eine geschichtliche Rolle zu spielen, wann ihre ethnographisch-nationale Aufgabe erfüllt ist, und ihr Fortleben nur noch als ein vegetatives Dasein erscheint.

Denn nur eine Zeitlang vermag der substantielle Volksgeist dem Einflusse der in's Bewusstsein Einzelner eingetretenen Skepsis zu widerstehen; die Masse des Volks kann sich noch in den gewohnten Vorstellungskreisen bewegen und darin eine äusserliche Befriedigung finden, für die Dauer aber kann dem Einbrechen des nothwendigen Schicksals kein Damm entgegengesetzt werden. Heuchelei und Spott von Seiten derer, die aufgehört haben, in der vorhandenen Religionsform den Ausdruck ihres Bewusstseins zu finden, thun das Ihrige, um den Stachel des Zwiespalts auch in das Bewusstsein des Volkes einzusenken, das sich von seinen Göttern verlassen sieht, die nur in der Phantasie und Vorstellung ihre unselbständige Schattenexistenz führten und der Lebenswärme des wirklichen Daseins entbehrten. Der unbefriedigte, bedürftige Geist des Volkes nimmt aus dem geschichtlichen Verkehr mit andern Völkern, die dasselbe Schicksal haben, fremde Vorstellungen, fremde Götter,

Digitized by Google

fremden Glauben zu Hülfe und es entsteht ein verworrenes Gemisch von verschiedenen und zum Theil heterogenen Religionselementen, ein kritikloser Synkretismus, als das letzte compilatorische Product des ersterbenden religiösen Volkslebens. Nur selten, dass ein Volk, seines innersten Lebensmarkes beraubt, unter dem Einflusse höherer Religionsgeister, denen es sich anschliesst, ein dürftiges Treibhausleben fortführt, wie der heutige Buddhismus in Indien, oder dass es (wie das Judenthum) Zähigkeit genug besitzt, um auch noch nach seinem weltgeschichtlichen Tode und, obgleich durch die Thatsachen der Geschichte widerlegt, doch am Glauben der Väter hartnäckig festzuhalten und aus dem Geiste der Weissagung die zweideutige Energie zu schöpfen, sein nationales Religionsprinzip mit der ewigen Weltreligion unmittelbar zu identificiren.

Der Synkretismus, als eine Phase des marasmus senilis der religiösen Volksgeister, fand sich z. B. im späteren Parsismus, seit dem Untergang des persischen Reichs, seit der alexandrinischen Periode in Aegypten; in der nächsten Zeit vor und nach Christus auch Verschmelzung der Volksgeister überhaupt, nachdem die nationale Kraft derselben gebrochen war. Ein solcher Synkretismus zeigt sich noch in neuerer Zeit bei den mit muhamedanischer und christlicher Religion bekannt gewordenen indischen Religionssekten. Vgl. Stuhr, die Religionsformen der heidnischen Völker. I. S, 145 f. 171. 241. Ein Beispiel zähester Hartnäckigkeit im Festhalten an einem Religionsprinzip, dessen Lebensgeist längst entflohen ist, gibt das spätere Judenthum, welches die Bildungselemente des christlichen Prinzips zum Theil in sich aufnahm und als die Consequenzen seines eignen Prinzips sich zu vindiciren suchte.

Zweites Kapitel.

Die Phänomenologie des Cultus.

§. 87.

Uebergang.

Nachdem im Bisherigen die theoretische Seite des religiösen Geistes, das religiöse Bewusstsein, in den Stufenformen seiner weltgeschichtlichen Entwicklung betrachtet worden, macht sich auch die praktische Seite, das religiöse Thun des Subjects, geltend, welches die eigne freie Selbstgewissheit, die es in Gott sucht und findet, auch in bestimmten innern und äussern Handlungen sich objectivirt und zur eignen Selbstanschauung bringt. Sofern die Religion, als göttliches Gefühl, alle Seiten des subjectiven Geistes durchdringt und als die Seele des ganzen innern Ver-

Digitized by Google

haltens des Subjects sich erweist, stellt sich die Erhebung des religiösen Subjects aus, in und zu Gott, welche das Wesen des Cultus ausmacht, in bestimmten objectiven Gestalten dar, die als den wesentlichen Seiten des religiösen Grundgefühls selbst entsprechend schon oben (§. 40) deducirt worden sind. Wir sehen nämlich die Andacht vorzugsweise dem religiösen Grundgefühl in seiner unmittelbaren und primitiven Gestalt, das Opfer dem mit sich entzweiten religiösen Geist und die Festfeier der durch die Aufhebung der Entzweiung frei gesetzten Einheit des Menschen in Gott entsprechen.

Ehe nun aber diese besonderen Elemente des Cultus in seiner erscheinenden Wirklichkeit, die realen Formen des Cultus in ihrer phänomenologischen Entwicklung betrachtet werden können, ist vorher sowohl das allgemeine Wesen des Cultus, in seiner psychologischen Genesis, seiner objectiven Grundlage, und seinem bestimmten Begriffe, als auch die besonderen inneren Momente, die das Wesen des Cultus constituiren, vom phänomenologischen Gesichtspunkt aus in's Auge zu fassen. Zur Realisirung des Cultus wirken nämlich mehrere Momente zusammen, welche als die verschiedenen Seiten seiner bestimmten Erscheinung im religiösen Leben der Menschheit sich erweisen. Es sind diess zunächst das Moment der reinen Innerlichkeit oder die eigentlich religiöse Seite im Cultus, der Glaube, dann das Moment der plastischen Objectivität oder die ästhetische Seite des Cultus, die religiöse Kunst, und endlich die Seite der im Elemente des Willens sich bethätigenden religiösen Energie des Geistes oder das ethische Moment im Cultus, die religiöse Sittlichkeit. Diese drei besonderen Momente treten in der wirklichen Erscheinung des Cultus immer miteinander und ungetrennt auf, und in ihrem Zusammenwirken beweist eben der Cultus seine eigentliche Bedeutung für die religiöse Gemeinde; sie bilden in ihrer einheitlichen Totalität den wirklichen Begriff des Cultus.

I. Das allgemeine Wesen des Cultus.

§. 88.

Die psychologische Genesis des Cultus.

Der psychologische Grund der Entstehuug des Cultus ist das Dasein der Religion im Subject, sofern dieses sich als Glied eines

Digitized by Google

gemeinsamen Ganzen weiss. Zwei besondere Motive wirken hauptsächlich bei der Entstehung des Cultus mit. Zunächst kommt nämlich, als die spontane Seite, in Betracht die Energie des dem religiösen Grundgefühl immanenten Triebs, dem verschwindenden Augenblick des innern göttlichen Lebens durch selbsteigne That, Dasein und Dauer zu leihen. Beim Erwachen des Geistes zum Selbstbewusstsein über sein unmittelbares Sein und Einssein in Gott bricht aus der ursprünglichen Einheit des religiösen Grundgefühls, neben der (bisher betrachteten) theoretischen Seite, des Bewusstseins als solchen, auch der Trieb hervor und stellt sich als die unmittelbare, instinctive Thätigkeit des Willens dar, jene ursprüngliche und unmittelbare Einheit als eigne freie That zu setzen. Der Wille ergreift das im Gemüthe sich als gegenwärtig offenbarende Absolute und macht es zu seinem Object, zum Gegenstand der Liebe und Sehnsucht, der Begierde und des Genusses.

Ausserdem kommt aber bei der psychologischen Entstehung des Cultus noch die andre, ebenso wesentliche sympathetische Seite, der Trieb der Geselligkeit in Betracht, oder das dem religiösen Geist inwohnende Bedürfniss, seine innerliche Bewegung Andern mitzutheilen, sich an ein Ganzes hinzugeben und darin wiederzufinden. Aus dem Wechsel dieser beiden, das religiöse Grundgefühl in seiner unmittelbaren Intensität constituirenden Elemente, dem gedoppelten Streben des Insich- und Aussichhinausgehens, des Sichöffnens nach Aussen und des Sichschliessens und Insichselbstzurückziehens entspringt der Cultus, der sich somit in seiner Entstehung als die innere Synthesis oder das Resultat dieser doppelten dialektischen Bewegung des religiösen Geistes, in seiner bestimmten ethnographischen Existenz, erweist.

Mit Recht hat Weisse (über den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie, S. 225 f.) hervorgehoben, wie die Entstehung und Gründung des Cultus nicht ein willkührliche, endliche Zwecke verfolgendes Thun der Menschen, als Willkür politischer Weisheit, sondern als absolut-ideale, göttliche Gestaltung, als Ziel- und Ruhepunkt des mythischen Geistes zu fassen sei. Das gesammte organische System des Cultus sei embryonisch in den Mythen enthalten und breite sich von da der in der Tiefe der Subjectivität verschlossene Geist über die objective Fläche des Staates aus, als die lebenswarmen, lebendig pulsirenden Adern der politischen Objectivität.

Wenn Zeller, in den theologischen Jahrbüchern (1845) S. 397, den

Grund und das Motiv des Cultus in dem persönlichen Bedürfniss oder dem pathologischen, d. i. gemüthlichen Verhalten des Subjects findet, so ist diess im Allemeinen zwar nicht unrichtig, die Entstehung des Cultus damit aber noch nicht genetisch erklärt.

In Bezug auf das gesellige Prinzip des Cultus möge hier an die Bemerkungen in des Verfassers Mythologie und Offenbarung I. S. 110 erinnert sein.

§. 89.

Der objective Boden des Cultus.

Das gesellige Prinzip, welches bei der Entstehung des Cultus aus dem religiösen Grundgefühle mitwirkt, breitet sich zu einer bestimmten Objectivität aus, auf der erst die Verwirklichung des Cultus möglich ist. Der gesellige Trieb versammelt die einzelnen religiösen Individuen zu einem einheitlichen Ganzen, welches sich als die religiöse Gemeinde darstellt. Der Einzelne findet und weiss sich als diesem Ganzen angehörend und das Ganze als eine allgemeine Macht und objective Auktorität über sich. Dieses Ganze ist der allgemeine Aether, in welchem der religiöse Geist seine eigentliche praktische Energie beweist, indem, innerhalb dieser die Einzelnen umschliessenden Allgemeinheit, dieselben eben recht eigentlich zum Selbstgenuss ihrer individuellen Substanz gelangen. So ist die Gemeinde die eigentlich substantielle Grundlage, auf welcher der Cultus in seiner innern Lebendigkeit sich ausbreitet, der allgemeine Mutterschooss, welcher die religiösen Individuen umschliesst, der trauliche Heerd, um den sie sich versammeln.

Der religiöse Gemeingeist, in dessen Dufte das Individuum lebt und webt, tritt aber in der erscheinenden Wirklichkeit als ein national und geschichtlich bestimmter auf, und obgleich er die allgemeine Macht und objective Auktorität für die Einzelnen ist, welcher sich diese nicht entziehen können, so ist er doch auch wieder als substantieller Volksgeist in sich selbst mit der nothwendigen Beschränktheit behaftet, welche jeder geschichtlichen Erscheinung anklebt. Und daher kommt es denn, dass die Gestalten, welche der substantielle Volksgeist hervortreibt, nicht blos im Allgemeinen nach den bestimmten historischen Entwicklungsstufen des religiösen Geistes der Menschheit verschieden sind, sondern auch den Schein, das Unwesentliche, die patrikulare Beschränktheit noch vielfach an sich tragen und an dieser Schranke und durch dieselbe sich wieder auf-

Digitized by Google

lösen, wann ihre Zeit herum ist, mit Einem Worte, dass es eben phänomenologische Entwicklungsstufen sind.

Von diesem phänomenologischen Gesichtspunkt aus lassen sich hauptsächlich drei weltgeschichtliche Entwicklungsformen des religiösen Gemeingeistes unterscheiden, je nachdem die religiöse Gemeinde auf der Stufe der unmittelbaren Natureinheit steht, oder das Moment des Gegensatzes in sich trägt, oder auf das Streben nach Aufhebung und freier Versöhnung des Gegensatzes gebaut ist.

Auf der ersten Stufe steht die religiöse Gemeinde im Naturzustande, in welchem politische und religiöse Gemeinde noch eins und identisch sind, alles allgemeine und besondere Thun der Einzelnen zugleich religiös ist und die bürgerliche Ordnung als natürliche und religiöse Sitte zugleich sich darstellt.

Der zweiten Stufe entsprechen die Priesterstaaten des Orients, die wiederum unter sich ethnographisch verschieden sind, im Allgemeinen aber darin übereinstimmen, dass die religiöse Objectivität eines abgeschlossenen Priesterstandes als herrschende Macht über die kastenartig auseinandergehaltene politische Gemeinde erscheint, und dass die der letztern angehörenden natürlichen Individuen durch die Bildung und das Gesetz der Priesterkaste beherrscht werden, das weltliche oder eigentlich politische Element also ganz vom religiös-priesterlichen absorbirt wird.

Auf der dritten Stufe endlich tritt die Einheit des religiösen Volksgeistes schon als freie, als die Einheit des Religiösen und Politischen in ihrem Unterschiede, als concrete Durchdringung des politischen und religiösen Elements auf.

Ueber den religiösen Geist der Gemeinde auf der untersten Stufe vergleiche man die Bemerkungen von Rosenkranz, Naturreligion (1831) S. 206 f. 214 ff. Das religiöse Moment in den orientalischen Priesterstaaten hat Leo in seiner Universalgeschichte, I. (zweiter Aufl. 1839) S. 17. 36 f. 49 ff. 72 f. 85 in geistreicher Weise hervorgehoben, indem er namentlich die ursprünglichen (Zendvolk, Inder, Meroë) von den gebrochenen Priesterstaaten, als in welchen die Priesterherrschaft durch den Kriegerstand beschränkt werde (Aegypten, Chaldäer, Assyrer, Meder, Perser) unterscheidet. Was endlich den gemeinsamen Charakter der religiöcen Gemeinde auf der Stufe der geistigen Individualität angeht, so liegt derselbe in der zur freien Selbstbestimmung der Subjectivität sich erhebenden religiösen Substantialität, und zwar fassten die Israeliten Staat, Verfassung und Gesetz als theokratische Einrichtungen des göttlichen Regenten selbst, in dessen Dienst und Anbetung die Aufgabe der religiösen Gemeinde bestand;

Digitized by Google

bei den Hellenen wurde in dem concreten Volksleben selbst das Göttliche gesucht und der politische, demokratische Volksgeist in seinen Besonderungen gilt als der wahrhaft göttliche Geist; auch die Orakel waren demokratische Institute. Bei den nordisch-germanischen Stämmen erhielt die religiöse Gemeinde durch den allen Verhältnissen zum Grunde liegenden Individualismus eine noch freiere Gestalt, so zwar, dass die öffentlichen Rechtsverhältnisse mehr oder weniger einen religiösen Hinterhalt hatten.

§. 90.

Die innere Bestimmtheit und der Begriff des Cultus.

Sofern sich nun das Interesse des Cultus in der Sphäre des praktischen Selbstbewusstseins, näherhin des Willens, bewegt und mit der Tendenz auftritt, die im Wissen und Bewusstseins erfasste Einheit des Menschen in Gott auch in das Reich des Willens und der freien That zu erheben, das gewusste Einssein in Gott auch als freigewolltes erscheinen zu lassen, wird das Wesen des Cultus in dem Zusammenhang des gesammten innern und äussern Thuns des in der substantiellen Einheit mit dem Ganzen sich bewegenden religiösen Subjects zu finden und der Begriff des Cultus so zu bestimmen sein, dass er die objective Dialektik des in seiner praktischen Selbstoffenbarung begriffenen religiösen Gemeingeistes, als des die Versöhnung Aller durch Alle in Gott zum Prinzip und Ziel habenden praktischen Selbstbewusstseins, sei. Der Cultus hat die Versöhnung des Subjects mit sich in Gott zum Ausgangspunkt, wie zum Ziel und Zweck.

In seiner geschichtlichen Erscheinung und phänomenologischen Bedeutung entspricht aber der Cultus nothwendig immer der Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins, das die ergänzende theoretische Seite zum Cultus bildet und mit diesem im religiösen Grundgefühl, als ihrem gemeinsamen Grunde wurzelt; die innere Bestimmtheit des Gultus ist überall durch die Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins bedingt, das seinen symbolischen, mythischen oder mystischen Charakter auch dem Cultus aufprägt. Abgesehen aber von dieser geschichtlichen Bestimmtheit des Cultus unterscheiden sich, durch die Dialektik des Cultus in seiner eignen wesentlichen Grundform, verschiedene Gestalten, die sich gleichsam als die Stufen seines Begriffs darstellen und im Allgemeinen den dialektischen Gestalten des religiösen Grundgefühls entsprechen. (Vgl. §. 35 — 37.

Digitized by Google

S. 100 ff.) Der Cultus ist nämlich zunächst, in seiner primitiven und ursprünglichen Form,

a) der unmittelbare Cultus des noch unmittelbar mit sich versöhnten, noch unentzweiten Subjects, der instinctiv-naive Drang des kindlichen Gemüths, das sich mit seinem Willen unbewusst in Gott, dem es hingegeben ist, findet und hat und in dieser Einheit sich selig weiss;]

b) der reflectirte Cultus des mit sich entzweiten Subjects, hat den Zweck und das Streben, die Entzweiung aufzuheben und die Einheit wiederherzustellen;

c) der freie Cultus, als der Cultus des mit freiem Selbstbewusstsein versöhnten und seligen Geistes, ist der Ausdruck des in sich die Entzweiung durchgemacht habenden und zur Versöhnung gelangten Subjects.

Der innere Wechselprozess dieser drei Formen macht die dialektische Selbstbewegung des Cultus aus; alle drei finden sie sich in jeder Religionsstufe, mit dem Unterschiede jedoch, dass immer eine dieser Formen als die einer bestimmten Religionsstufe vorwaltend eignende sich darstellt, der die andern sich unterordnen.

Es ist eine mit der einseitig theoretischen Auffassung der Religion bei Hegel eng zusammenhängende falsche Auffassung des Cultus, wenn (Hegel's Religionspoilosophie I., 61 ff. 66 ff.) das Wesen desselben als die Aufhebung des im religiösen Verhältniss als solchem, als theoretischer Beziehung des menschlichen Bewusstseins auf Gott (nach Hegel), noch gesetzte Trennung des Endlichen und Absoluten, Menschlichen und Göttlichen, oder als die Vereinigung des Menschen mit dem ihm als Object oder vorgestellte Gestalt gegenüberstehenden Göttlichen (Rosenkranz, Naturreligion, S. 206 f.), bestimmt wird, so dass eben nur in dem Prozess der Aufhebung der Entzweiung oder in der durch das menschliche Thun vermittelten Wiederherstellung der an und für sich (d. i. im Begriffe Gottes) seienden Einheit, der Zweck des Cultus liegen soll, und das bei der nähern Bestimmung des Cultus (a. a. O. S. 70 f.) sich ergebende Moment der vorausgesetzten Einheit nicht auf Seiten des religiösen Subjects, des Menschen selbst, sondern vielmehr auf Seiten Gottes fällt, als welcher diese an und für sich seiende Einheit des Absoluten und Endlichen oder die Gottmenschheit sei, während erst die Sphäre der Trennung auf Seite des Menschen fiele (S. 72), welcher dann im Cultus die concrete Einheit beider Seiten erst wiederherzustellen habe, während dieselben im religiösen Verhältniss als solchem getrennt aufträten.

Ebenso ist es ein Irrthum Hegels, wenn er jene oben erwähnte ursprüngliche und primitive Bestimmtheit des Cultus den heidnischen Religionen überhaupt, im Unterschied von der absoluten, zuweist und die Be-

Digitized by Google

stimmtheit des heidnischen Cultus (I., 225 f.) als ein Versöhntsein von Haus aus, als noch unmittelbare, natürliche Einheit mit seinem Gegenstande, fasst, als welche der Versöhnung noch nicht bedürfe. Die Entzweiung des Geistes in ihm selbst eignet auch dem rohesten Heidenthume und ist wesentlich praktischer Natur, während sie freilich bei Hegel nur theoretische Bedeutung hat.

Was das oben angedeutete Verhältniss des Cultus zum Mythus angeht, so hat Weisse (über den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie, S. 225) richtig darauf hingedeutet, dass die Mythen erst dadurch abgeschlossen sind, dass sie in einem heiligen Gebrauche ihr Gegenbild haben, welcher selbst in dem objectiven Leben des Volkes wurzle, aber einzig durch die mythische Idee belebt sei.

Wenn Zeller, in den theol. Jahrb. 1845. S. 398, das Urtheil ausspricht, der Cultus sei entweder als Handlung des Menschen in Bezug auf Gott oder als eine Handlung des Menschen im Bezug auf sich selbst aufzufassen und sei dann nach der ersten Seite Gottesdienst oder Mittel, um das göttliche Wohlgefallen zu erwerben, nach der andern Seite Mittel zur Erbauung des religiösen Subjects; so muss diess als eine gar zu sehr nach dem vulgären Rationalismus schmeckende und unphilosophische Auffassung bezeichnet werden, mit welcher das Wesen des Cultus so wenig erschöpft und speculativ erfasst ist, dass der Begriff desselben hiernach noch ganz im Dualismus des transscendenten Vorstellungskreises befangen bleibt.

Dagegen hat Wirth, speculative Ethik, II., 399 ff. den Cultus treffend als die Erhebung des zuvor in der Innerlichkeit beschlossenen religiösen Prinzips zum innern Leben der Einzelnen durch Negation der Gegensätze — bezeichnet und als das Motiv des Cultus den verborgenen Drang des Willens, das unendliche Ineinssein der Einzelnen zu gestalten, bestimmt. Der religiöse Geist kehre — sagt Wirth — in sein Centrum zurück, um von diesem aus das wirkliche Leben umzugestalten; der Cultus sei daher das Mittlere zwischen dem theoretischen Selbstbewusstsein des Absoluten und der praktischen Vollbringung desselben in den concreten Lebenssituationen, nämlich jenes Selbstbewusstwerden in der Bestimmung, den religiösen Gemeinwillen innerlich zu erregen; in den Cultus falle der Uebergang und Ausgangspunkt der Religion in die Sittlichkeit und insbesondere liege dem rituellen Cultus der religiöse Weltsinn, die Versöhnung des Religiösen und Weltlichen, als Prinzip zu Grunde.

II. Die besonderen Momente des Cultus.

§. 91.

Das religiöse Moment im Cultus — der Glaube.

Als das erste Moment im Cultus oder die Seite seiner reinen Innerlichkeit stellt sich der Glaube dar, der die rein innerliche Beziehung des Gemüths, oder des einheitlichen Selbstbewusstseins in seiner unmittelbaren Totalität, auf das demselben immanente Absolute oder Göttliche ist. Seiner subjectiv-formellen Seite nach ist

Digitized by Google

der Glaube die Einheit von Gefühl und Vorstellung einerseits und von Gefühl und Wille andrerseits; der objectiv-substantiellen Seite nach bildet derselbe das Band der Verknüpfung zwischen dem religiösen Cultus und dem religiösen Bewusstsein. Seinem Wesen und Begriffe nach ist der Glaube die mit dem Inhalte des religiösen Bewussstseins erfüllte und durchdrungene Gesinnung, das religiös bestimmte und bewegte Gemüth. Den wesentlichen Charakter des Mythologischen erhält der Glaube dadurch, dass nicht das Absolute als solches, in seinem reinen Anundfürsichsein, dem Inhalt des Wissens und Wollens im Glauben bildet, sondern dass auch hier, wie im mythologischen Bewusstsein überhaupt, die in einer bestimmten persönlichen Gestalt angeschaute Offenbarung Gottes im menschlichen Mikrokosmos als der objective Haltpunkt für das gläubige Gemüth erscheint. Als diese innere Thätigkeit des Individuums, zur Versöhnung und Einheit mit sich selbst in einem Andern zu gelangen, wobei aber dieses, oder der Glaubensgegenstand, noch als ein äusserlicher, transscendenter, gegenständlicher angeschaut wird, gehört der Glaube noch wesentlich der religiösen Phänomenologie und noch nicht der Sphäre der religiösen Idee oder der wahrhaft absoluten Religion an. Auch der Glaube ruht auf der dem mythologischen Geist eigenthümlichen Verwechslung zwischen dem Absoluten selbst und seiner Offenbarung, und dieser Irrthum zieht sich durch den ganzen Cultus hindurch und wirkt auf dessen Formen bestimmend ein. Die phänomenologische Dialektik des Glaubens ist aber diese:

Auf der Stufe des Anfangs ist derselbe der unmittelbare Glaube des kindlich-naiven Bewusstseins, in welchen die Reflexion und die Entzweiung des Geistes in sich selbst noch nicht eingetreten ist. Im weiteren Fortschritte tritt er als reflectirter Glaube auf, der die im Geist erwachte Entzweiung zur Voraussetzung hat und darum nur eine oberflächlich vollzogene Versöhnung ist, die auf hohlem Boden sich bewegt. In seiner Vollendung endlich ist der Glaube, als durch den Gegensatz hindurchgegangen und zur vermittelten Unmittelbarkeit gelangt, der freie, selbstbewusste Glaube. Diese phänomenologische Dialektik des Glaubens findet sich auf jeder Stufe der geschichtlichen Entwicklung des Cultus, in jeder bestimmten Religionsform.

Digitized by Google

Was Hegel (Religionsphilosophie, I. 205 ff. 212. vgl. I., 112 ff.) über den Glauben sagt, ist sehr unbestimmt und ungenügend. Einmal setzt er nämlich den Glauben in den Abschnitt vom Cultus, als dessen innere theoretische Seite derselbe zu fassen sei. Ausserdem aber erscheint derselbe vorher, innerhalb der Sphäre des religiösen Verhältnisses, als mit der Form des unmittelbaren Gefühls oder der unmittelbaren Gewissheit von Gott identificirt. Die Art, wie Hegel den Glauben bestimmt, ist so beschaffen, dass derselbe in der That auch nichts anders ist, als das unmittelbare Zeugniss des Geistes vom absoluten Geiste oder das unbestimmte religiöse Gefühl, in welchem der Begriff des absoluten Geistes noch verschlossen liegt. Dann aber gehörte der Glaube gar nicht in die Sphäre des Cultus und konnte nicht als ein wesentlich praktisches Verhältniss des religiösbestimmten Subjects betrachtet werden, wie diess doch Hegel thut, wenn er den Glauben der Sphäre des Cultus angehören lässt. Auch der Glaube ist ihm ein Wissen von Gott, wiefern das wissende Subject von seinem Wesen wisse und des Absoluten als dieses seines eignen Wesens und Ansichs gewiss sei. Nach Hegel ist das Absolute selbst, in seiner reinen Allgemeinheit, das Object des Glaubens. Diess ist aber durchaus unrichtig; nicht Gott, als das Allgemeine, Unendliche, Unerfassbare, für das Bewusstsein Jenseitige, ist Gegenstand des Glaubens; sondern nur in einer bestimmten, concreten Gestalt, in welcher die ganze Fülle des religiösen Inhaltes gegenständlich angeschaut wird, kann sich das gläubige Bewusstsein sammeln; nur an ein persönliches Wesen wird in der Religion geglaubt. Und gerade darin liegt die mystische Seite der Religion, dass sie aus der Zerstreuung der mythologischen Vorstellungen, im Cultus wieder zur gläubigen Einheit mit Gott zurückkehrt. Vgl. des Verf. Dissertation: der Religionsbegriff Hegels, S. 54 ff. 62 f.

Auf derselben, dem Hegel'schen Standpunkt eigenthümlichen einseitig theoretischen Auffassung des Glaubens ruht auch die Bestimmung Vischer's, wenn er sagt, als die Verflechtung von Gefühl, Vorstellung und Denken, als das Zurückgehen auf die Autorität als letzten Beweisgrund, sei die Religion Glaube (Aesthetik, I. §. 67. S. 171.). **Der Glaube gehört aber in Wahrheit nicht blos dem Wissen, sondern wesentlich auch dem Willen an, er ist die religiöse Gesinnung.**

§. 92.

Das ästhetische Moment im Cultus — die religiöse Kunst.

Die lebens- und empfindungsvolle Anschauung der göttlichen Offenbarung bringt sich in der Kunst zu einer plastischen Objectivität, in welcher sich die rein innerliche Seite des Glaubens wenigstens vorübergehend für das religiöse Bedürfniss gegenständlich macht. Der Eindruck und ästhetische Genuss des Kunstwerks, als der für die Anschauung objectivirten Versöhnung der Subjectivität in Gott, hat für den religiösen Geist überhaupt die Bedeutung, darin seiner eignen Bestimmung, seines höheren Lebens anschauend

Digitized by Google

und geniessend inne zu werden. Dieser Eindruck lässt den Geist nicht ruhen, noch rasten und treibt ihn zur Ueberwindung der noch vorhandenen Schranken und zu der nun auch in freier That wirklich zu setzenden Versöhnung mit dem Ideal. So ist der Eindruck des Kunstwerks nicht bloss eine religiöse, sondern ebenso zugleich eine praktisch-sittliche Stimmung, sofern das im Kunstwerk geschaute Ideal dem Individuum als ein von ihm zu verwirklichendes Sollen auftritt, und die Kunst ist somit ein Mittel für die Erreichung des Cultuszweckes. In welcher Gestalt seiner Offenbarung nun auch das Göttliche dem mythologischen Bewusstsein auf den verschiedenen Stufen seiner geschichtlichen Entwicklung erscheint, auf jeder Stufe erhält es in der Kunst seinen bestimmten objectiven Eindruck, so dass sich in der Geschichte des auf dem Wege seines Zusichselbstkommens begriffenen religiösen Geistes, nach der Seite seines Kunstausdrucks, ebendieselben Stufenformen unterscheiden lassen, wie in der Entwicklung des mythologischen Bewusstseins selbst, und dass also die antike religiöse Kunst als symbolische, mythische und allegorische sich darstellt.

Vgl. des Verfassers Mythologie und Offenbarung. I., §. 59. S. 119 ff. Hegel hat in seiner Aesthetik als die beiden, der christlichen Kunst voraufgehenden geschichtlichen Hauptformen die orientalische oder symbolische und die hellenische oder eigentlich klassische Kunstanschauung bezeichnet. Vischer weicht wohl, nach dem Vorgang von Weisse, (Aesth. I., 258 ff.), mit Recht von dieser Hegel'schen Eintheilung der Hauptepochen des ästhetischen Ideals ab und lässt den vorchristlichen Geist auch nach Seiten der ästhetischen Phantasie unter der gemeinsamen Kategorie des antiken Ideals auftreten.

§. 93.

Das sittliche Moment im Cultus.

Sofern der Cultus als die Bewegung des praktischen Selbstbewusstseins in der Einheit und Versöhnung mit Gott sich darstellt und seine Spitze in der momentan erreichten göttlichen Verklärung des empirischen Selbstbewusstseins hat, schliesst er seinem Wesen und Begriffe nach das sittliche Moment in sich, welches sowohl nach der Seite der Unmittelbarkeit, als auch der Differenz und endlich der vermittelten Einheit zur Erscheinung kommt. Zunächst nämlich tritt die sittliche Seite des Cultus in der naiven Hingabe des religiösen Subjects an den persönlichen Gegenstand des Glaubens, als an sein

eignes höheres und versöhntes Selbst, hervor, worin sich das Zeugniss der eignen göttlichen Bestimmung unmittelbar kund gibt. Weiterhin drückt sich das sittliche Moment in dem Gefühle der Unzulänglichkeit und Bedürftigkeit des religiösen Geistes aus, in dem schmerzlichen Innewerden des Zwiespalts, mit dem höhern Selbst, dem göttlichen Ideal des Menschen, welches Gefühl in das Bedürfniss und Verlangen übergeht, sich von der endlichen Beschränktheit des empirischen subjectiven Daseins zu befreien, die Schranke der Entfernung vom Ideal zu beseitigen und jenen Zwiespalt aufzuheben. Endlich liegt in der Vollendung des Cultus, in dem seligen Genusse der frei errungenen Versöhnung des Subjects in Gott, unmittelbar das Motiv und der Ausgangspunkt des sittlichen Thuns selbst; in der Sabbathruhe der Verklärung des endlichen Geistes zu seinem höhern, in Gott mit sich versöhnten Selbst ist der Geist momentan wirklich sittlicher Geist. Die Einführung dieser Einheit in die Praxis des Lebens gehört aber freilich nicht mehr dem Cultus an, sondern damit beginnt eine neue Thätigkeit des Geistes, die jenem Augenblicke der Versöhnung mit Gott auch Dauer verleihen, dem angeschauten und in sich aufgenommenen Ideal, durch die Energie des mit demselben sich erfüllenden Willens, bleibende Wirklichkeit zu geben strebt. So ist der Cultus der Weg zum sittlichen Leben, in welchem die in der Religion unmittelbar vollzogene und immerfort sich vollziehende Einigung des Subjects mit Gott in der Wirklichkeit seines ganzen Lebens zur Erscheinung gebracht und also die Religion recht eigentlich zur That und Wahrheit werden soll.

Nach der phänomenologischen Seite treten in dem geschichtlichen Entwicklungsgang des religiös-sittlichen Geistes folgende Momente des Fortschrittes hervor:

a) die religiöse Sittlichkeit in ihrer substantiellen Unmittelbarkeit und noch natürlichen Unfreiheit, als die unterste Stufe, auf welcher die Cultushandlungen selbst die Bedeutnng sittlicher Verdienstlichkeit erhalten und, die dem Thun und Treiben des gewöhnlichen Lebens fehlende höhere Weihe durch Verknüpfung mit religiösen Ceremonien zu ersetzen, bestimmt sind — die Stufe der Werkheiligkeit.

b) die religiöse Sittlichkeit in der Form der Askese, in welche schon das Moment des Gegensatzes mit seiner praktischen Energie

Digitized by Google

und Negativität eingedrungen ist, sofern hier das religiöse Subject seine Thätigkeit an allgemeine religiösen Arbeiten, Bauten u. dgl. hingibt, oder gar das ganze Leben durch Zurückziehen aus der Welt in die Einsamkeit der Entsagung zu einem fortdauernden Opfer darstellt.

c) Die religiöse Sittlichkeit auf der Stufe der freien geistigen Individualität endlich stellt die Einkehr des religiös-sittlichen Geistes in's wirkliche Leben, die Belebung und Durchdringung des concreten Daseins vom religiösen Elemente dar und erweist sich als die dem vorchristlichen Geist überhaupt mögliche, höchste Vollendung des religiösen Pathos.

Vgl. des Verfassers Mythologie und Offenbarung. I. §. 60 u. 65. S. 121 f. und 127 f. Die concrete Füllung dieser Formen mit dem bestimmten geschichtlichen Inhalte kann erst die eigentliche Religionsgeschichte selbst liefern. Hier handelte es sich nur um die allgemeinen Stadien der phänomenologischen Entwicklung des sittlichen Elements im Cultus, dessen geschichtlich bestimmte Manifestation in die ethnographische Sphäre gehört.

Hegel stellt das in die Sphäre des Cultus gehörende religiöse Arbeiten, welches Werke der Andacht hervorbringt, näherhin unter den Gesichtspunkt des Opfers (Religionsphilosophie I., 232 f.), sofern gegen den allgemeinen Zweck dieses Thuns sich die Eigenheit und die Interessen des Subjects aufgeben müssen. Wird indessen im Cultus die sittliche Seite, wie sich's gebührt, hervorgehoben und besonders betrachtet, so scheint es doch dem Wesen der Sache angemessener, in diesen Arbeiten vorwaltend die objectiv-positive Seite herauszuheben und dieselbe unter den Gesichtspunkt der religiösen Sittlichkeit zu stellen.

III. Die realen Formen des Cultus.

§. 94.
Die Andacht.

Der Cultus in seiner realen Wirklichkeit tritt zuerst als Andacht auf, welche sich als die in die kühlende Tiefe ihres göttlichen Grundes vertiefende, gleichsam ahnend denkende, Subjectivität bestimmt. Das in der Einheit mit Gott sich bewegende gläubige Gemüth stellt sich als andächtiges dar, sofern es sich mit dem ausser dem Menschen und objectiv getrennt von ihm vorgestellten, gegenständlich angeschauten Göttlichen unmittelbar zusammenschliesst und aufgelöst in die selige Harmonie seines an diese göttliche Objec-

Digitized by Google

tivität hingegebnen innern Lebens, alle Schmerzen der Entzweiung und des sonst zerrissenen Lebens vergisst. In der harmonischen innern Strömung des religiösen Gemüthslebens um seinen göttlichen Halt- und Mittelpunkt beruht das Wesen der Andacht, die als der unmittelbare Act des in ruhiger Einheit von Wissen und Wollen sich bewegenden, liebeathmenden Wellenspiels der Seele sich beschreiben lässt:

In ihrer weltgeschichtlichen Erscheinung und phänomenologischen Entwicklung tritt die Andacht in der Sphäre des vorchristlichen Geistes zunächst auf:

a) in der Form der ekstatischen Willkür, in welcher das gläubige Subject die Feier seiner innerlichen Sammlung in ihrem scheinbaren Gegentheile, im Zustande des Aussersichseins hat;

b) in der Form des abstracten Mechanismus, in welcher die Subjectivität in der starren, unbeweglichen Richtung auf den gegenwärtig angeschauten Glaubensgegenstand untergeht;

c) in der Form der individuellen Selbstbesinnung, in welcher sich die Subjectivität mit ihrem Selbstbewusstsein in der Richtung auf die objectivirten Gestalten ihres eignen religiösen Wesens wiederzufinden strebt.

Erhebt sich aus jener reinen, in sich beruhigten, harmonischen Bewegung des andächtigen Gemüths der Wille zu grösserer Energie, so tritt die Andacht in ihren objectiven Selbstmanifestationen hervor, denen eine Projection, ein transscendentes Hinaussetzen der Macht des Willens in ähnlicher Weise zum Grunde liegt, wie in den religiösen Bewusstseinsformen eine Projection der Gestalten-bildenden Phantasie. In diesen ihren bestimmten Aeusserungen tritt die Andacht auf, entweder

a) in der Form des Gebets, in welchem der Wille des religiösen Subjects durch jenen Projectionsact sich zur allgemeinen transscendenten Macht über das endliche Dasein erhebt und sich unmittelbar als göttlichen Willen anschaut;

b) in der Form des Fluchs, als des umgekehrten Gebetes, gleichsam des Verwünschungsgebetes;

c) in der Form des Eides, als welcher Gebet und Fluch in sich vereinigt und als ein Selbstverwünschungsgebet des religiös-sittlichen Subjects sich darstellt. — Beide aber, der Fluch und der

Digitized by Google

Eid, beruhen auf eben derselben Projection des Willens, demselben transscendenten Act des religiösen Gemüths, wie das Gebet.

Conradi (Selbstbewusstsein und Offenbarung, S. 323 ff.) fasst die Andacht als eine Form des Glaubens, und zwar als die Form der Allgemeinheit und Negativität, in welcher der Glaube in seinem reinen, noch unvermittelten Dasein erscheine, und findet das Wesen der Andacht darin, dass das gläubige Bewusstsein an der Gegenständlichkeit, worauf es gerichtet ist, in die Unendlichkeit hinüber geleitet und somit seiner individuellen Beschränkung entrückt, zur Allgemeinheit erweitert werde. Das Object der Andacht sei somit dem gläubigen Bewusstsein eine noch äusserliche Gegenständlichkeit, die über es hinausrage und durch ihre Uebermacht und unbegriffene Unendlichkeit an sich festhalte und sich hinüberziehe, so dass das individuelle Selbst nur als stets sich entschwindendes und durch die Unendlichkeit seines Begriffs überwältigtes sich seiner bewusst ist.

Die mythologische Seite der Andacht innerhalb der Phänomenologie des vorchristlichen Geites hebt Vatke (die Religion des A. T. S. 77) hervor, indem er dem Selbstbewusstsein in der Andacht ausser dem wesentlich praktischen, d. h. in der concreten Einheit des Menschen mit Gott sich bewegenden Momente zugleich die Form des Bewusstseins als Moment inwohnen lässt, sofern das Göttliche zugleich als objectiv, vom Menschen geschieden, ihm gegenüberstehend angeschaut werde.

Dass das Gebet auf einer Projection des religiösen Gemüths, näherhin des Willens beruhe, hat am Schärfsten neuerdings Feuerbach hervorgehoben, im Wesen des Christenthums (2 Aufl. 1843) S. 180 ff. Das Gebet ist — nach Feuerbach — der mit der Zuversicht in seine Erfüllung geäusserte Wunsch des Herzens, das sich selbst Gehör gebende, sich selbst genehmigende, sich ohne Ein- und Widerrede bejahende menschliche Gemüth. Das Gebet ist die unbedingte Zuversicht des menschlichen Gemüths zur absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven, die Gewissheit, dass die Macht und das Bedürfniss des Herzens die absolute Nothwendigkeit, das Schicksal der Welt ist. Das Gebet verändert den Naturlauf; im Gebete vergisst der Mensch. dass eine Schranke seiner Wünsche existirt; er schaut das Wesen seines Gemüths als das absolute Wesen an. — Einseitig ist diese Exposition nur insofern, als Feuerbach in der psychologischen Analyse über dem negativen Moment das positive, die Wahrheit des Gebets, zu sehr in den Hintergrund treten lässt. Diese ist aber nichts anders, als die dem religiösen Geist inwohnende Ahnung von der ursprünglichen und wesentlichen Einheit des subjectiven Willen's mit der Naturnothwendigkeit.

Was bei diesen Formen als bloss äusserliche Gebräuche, als unwesentliche und zufällige Elemente noch vorkommt, z. B. die Stellung des Betenden nach Osten, die Aufhebung der Hände, das Falten derselben, das Entblössen des Haupts beim Gebet, ferner die Gebräuche der verschiedenen Völker beim Eid u. s. w., diess ist, als der religiösen Sphäre nicht wesentlich angehörend, in die Alterthumskunde zu verweisen, welche auch das ungeistige Material aufspeigern mag, welches für die Idee von keinem In-

Digitized by Google

teresse ist. So sind unter Andern, ausser Creuzer's Symbolik und Mythologie. IV. (3. Aufl. 1842) S. 623 ff., über die Gebete, den Fluch und den Eid bei den alten Völkern die betreffenden Abhandlungen des Professors von Lasaulx aus den Jahren 1842, 43 und 44 zu vergleichen, welche eine Zusammenstellung der betreffenden antiquarischen Notizen enthalten.

Das Opfer.

§. 95.

Die psychologische Bedeutung des Opfers.

In der psychologischen Genesis des Cultus überhaupt ist auch das Prinzip der Entstehung des Opfers, das die concrete Mitte und den eigentlichen Lebensheerd des Cultus in allen Religionen bildet, wesentlich mitenthalten. Die Energie des religiösen Grundgefühls selbst, als das Gefühl und der Trieb der Einheit und Versöhnung des Geistes in seinem göttlichen Grunde, ist der psychologische Grund des Opfers, in welchem das in Gott sich frei fühlende und nach Bethätigung dieser Freiheit ringende religiöse Subject die Harmonie der religiösen Elemente, der Hingebung und der freien Thätigkeit, auch im Angesichte des Ganzen, vor der Gemeinde zu gegenständlicher Anschauung und objectiver Selbstgewissheit zu bringen strebt. Das Opfer ist das Thun des religiösen Geistes, seine Versöhnung in und durch einen äusserlichen Act innerhalb der religiösen Gemeinde zu objectiviren, und zwar geht die Tendenz des Geistes beim Opfer darauf, dass die endliche Beschränktheit und Partikularität des Subjects, in der es, als vom Göttlichen getrennt, in der Abstraction von seinem göttlichen Halt und Mittelpunkt betrachtet, sich selbst erscheint, ihm in gegenständlicher Anschauung gegenübertrete und das subjective Dasein in seinem isolirten Fürsichsein, in seiner endlichen Existenz als nichtig vor der höhern göttlichen Macht sich für die Anschauung darstelle, damit eben darin das Subject seiner wahrhaften Bestimmung und freien Verklärung in der Einheit und Versöhnung mit Gott, also seiner Erhabenheit und Freiheit vom Endlichen inne werde. Das Opfer ruht auf der Hingabe des Endlichen an das Ewige und Göttliche, auf der Selbstentäusserung des empirischen Subjects an die höhere Macht, und jede einzelne Opferhandlung ist eine Bethätigung des Strebens, durch diese Hingabe die Einigung mit dem Göttlichen auszudrücken. So stellt sich das Op-

Digitized by Google

fer wesentlich als ein Act des religiösen Geistes dar, sich selbst genug zu thun und sein höheres Selbst zu befriedigen, als ein reeller Bethätigungsact der wirklich daseienden Religiosität, als ein factischer Beweis vom lebendigen Dasein des Glaubens im Subject.

Das Opfer ist keineswegs, wie Rosenkranz in seiner übrigens vortrefflichen Erörterung über den Begriff des Opfers (Naturreligion S. 54 f.) annimmt, nothwendig immer nur der Ausdruck der religiösen Entzweiung, so dass sich im Opfer bloss die Realität des religiösen Schmerzes offenbare; vielmehr gibt es ebensogut auch, wie diess Hegel (Religionsphilosophie I., 228 ff.) richtig andeutet, Opfer, welche auf dem ursprünglichen Versöhntsein des Menschen und auf der wiederaufgehobnen Entzweiung beruhen und deren Sinn die Feier und der Genuss dieser Einigkeit ist.

Feuerbach führte das Opfer auf das Abhängigkeitsgefühl des Menschen von der Natur zurück und verkennt die eigentlich religiöse Bedeutung desselben, seine in der Einheit mit Gott begründete psychologische Entstehung gänzlich, weil ihm eben die unbefangene Würdigung der religiösen Idee, die Einsicht in das Wesen des religiösen Grundgefühls abgeht. Als den Grund des Opfers bestimmt F. das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur, die Furcht, den Zweifel, die Ungewissheit des Erfolgs der Zukunft, die Gewissenspein über eine begangene Sünde, und zwar dieses Gefühl mit der Vorstellung der Natur als eines willkürlich thätigen, persönlichen Wesens. Da sich der Mensch theoretisch, d. i. als bedürftiger, gegen die Natur als gottesfürchtig, demüthig, religiös zeigt, der Genuss aber, die Aneignung der Natur gleichsam als eine Respectslosigkeit, als eine Rechtsverletzung, als eine Aneignung fremden Eigenthums, als eine Frevelthat erscheint, so schmälert er sich den Genuss und gibt etwas von seinem entwendeten Gegenstande wieder zurück, um sein Gewissen und den in der Vorstellung beleidigten Gegenstand zu beschwichtigen. Ist also der Grund des Opfers das Abhängigkeitsgefühl, so ist das Resultat und der Zweck desselben die Aufhebung der Abhängigkeit, die Freiheit von der Natur, das Selbstgefühl, der Muth, der Genuss, die Freiheit und Seligkeit. Vgl. den Aufsatz: das Wesen der Religion. Von L. Feuerbach. In O. Wigands Epigonen I. 1846. S. 140 ff.

In seiner Art hat sich J. Böhme sehr tiefsinnig über das Opfer ausgesprochen, und es bedarf nur der Umsetzung in die wissenschaftliche Form, um den speculativen Gehalt davon deutlich zu erkennen. Die vorchristlichen Opfer sind, nach J. Böhme, ein Vorbild der Menschheit Christi oder des himmlischen Menschen, vor dessen Erscheinung im Fleische die Menschen der Versöhnung durch die Opfer theilhaftig wurden. Vermöge der Opfer bestand eine Conjunction zwischen Gott und dem Menschen, sie sind ein Zeichen des Ziels, das Gott sich selbst vorstellte. Weil die Leiblichkeit des Menschen den rechten menschlichen Willen in den thierischen verschlungen hat, so musste auch der irdische, selbstsüchtige Wille gebunden und Gott übergeben, im göttlichen Feuer verzehrt werden. Durch das Bild ging im Opfer die menschliche Begierde in Gott ein; das Thier bedeutet den zu opfernden, zu verzehrenden Eigenwillen. Durch das Opfer

Digitized by Google

ward des Menschen freier Seelenwille vor Gott versöhnt im göttlichen Liebefeuer, welches die seelische Begierde im Opfer tingirte. Freilich fand die Versöhnung nicht durch die äusserliche Opferhandlung statt, sondern nur vermittelst des Glaubens: ohne Glaube und göttliche Begierde ist alles Opfern ein Ekel vor Gott und erreicht nicht die Pforten der göttlichen Herrlichkeit. Vgl. Hamberger, die Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme, 1844. S. 162 ff.

Fr. Baader hat in seinen Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers (1836) hin und wieder treffende Bemerkungen über die Opferidee gemacht, die man sich freilich aus dem Wuste des abstrusesten Zeugs und katholischer Orthodoxie mühsam herauslesen muss. Jeder Cultus ist, nach Baader, Opfer und jedes Opfer effectiver Cultus, zu dessen Verständniss der ursprüngliche Verband des Menschen mit der Natur nothwendiges Mittel ist. Die Voraussetzung des Opfers ist der Fall des Menschen als das Eingetretensein einer Abnormität in seinem normalen Verhalten und in seiner gesetzten und gesetzlichen Stellung zu Gott und zur Natur. Die Reintegration, Restauration oder Rehabilitation des Menschen im Verhalten zu Gott, die Befreiung des Menschen aus dieser fremden Macht und Gebundenheit, welcher er anheimgefallen, ist der Zweck des Opfers, welches den bleibenden Eintritt des ursprünglich normalen Verhaltens des Menschen zu Gott und zur Natur prophetisch anticipiren und ihn wirklich stufenweise herbeiführen sollte. Die Verklärung der Natur im Geist und des Geistes in der göttlichen Region ist der Zweck alles Cultus und Opfers. Das Opfer, dessen primum und ultimum movens die göttliche Liebe ist, ist so alt als das Menschengeschlecht; aber auch schon früh ist seine Corruption eingetreten; in seinem geschichtlichen Prozess durchgeht es im Fortschritt der Zeiten eine Reihe von Momenten und Epochen, die früheren in sich aufnehmend und aufhebend, aufbewahrend, d. h. zeitfrei machend. Durch den Opfercultus setzten sich die Menschen in activen und effectiven Rapport mit wohlthätigen höhern oder tiefern Actionen; bei den Heiden dienten die Opfer mit den damit verbundnen Gräueln dazu, Bündnisse mit den Mächten der Finsterniss einzugehen und zu unterhalten. Der Zweck der Opfergebräuche war ursprünglich ein doppelter, dem Menschen gute Reaktionen von Seiten ihm unsichtbarer Agentien nahe zu bringen und böse, übelthätige Aktionen zu entfernen. Jedes Opfer hat einen dreifachen Charakter, es ist entweder erinnernd an das Gebundensein des gefallenen Menschen an das Erdenleben, oder vergegenwärtigend, actuell, das Berufensein zum Geistesleben, oder prophetisch, vorbedeutend auf die künftige vollendete Wiedergeburt in Gottes Gesetz, vollständige Reunion des Menschen mit Gott. Die Erfüllung der Naturopfer ist nur dann vollendet, wenn der Mensch das Prinzip der Thierseele selber zu opfern vermag; erst im Christenthum trat aber der wahrhafte Geist des Opfers in seiner Totalität ein.

§. 96.

Die Schranke der vorchristlichen Opferidee.

Die Schranke des vorchristlichen Opfers ist einestheils in seiner mythologischen Grundlage begründet, sofern dem von der religiösen

Digitized by Google

Phantasie objectivirten und personificirten Göttlichen das religiöse Subject gegenübersteht, welches seine eigne Endlichkeit jenem zum Opfer bringt, andererseits liegt die Unwahrheit der antiken Opferidee in dem Mangel an Intensität und Vertiefung des religiösen Gemüthslebens. Diess zeigt sich nämlich darin, dass in vorchristlichem Opfern die subjective und die objective Seite, das Opfer und der Opfernde auseinanderfallen, statt im opfernden Subject selbst, als dem Subject-Object, ihren Coincidenzpunkt zu haben; was am Opfer vorgeht, die Hingabe und der Tod desselben, bleibt dem Opfernden ganz äusserlich; derselbe ist mit seinem Willen und seiner Gesinnung nicht weiter dabei betheiligt. Das antike Opfer ist ein ganz äusserlicher und als solcher nur symbolischer Act, sofern das geopferte Object die nur vorausgesetzte und weder zum Lichte des Bewusstseins erhobne, noch in den Willen aufgenommene Hingabe der endlichen Subjectivität eben nur bedeuten und ersetzen soll, nicht diese wirklich selber, sondern nur ein zum opfernden Subject in äusserlicher Beziehung stehender, ihm angehörender Besitzes ist, den es Preis gibt.

Damit hängt auch der wesentlich stellvertretende Charakter der alten Opfer zusammen, der darin besteht, dass die als eine äusserliche Last oder Schuld, als eine den göttlichen Mächten zugefügte Unbill oder Kränkung oder Beeinträchtigung, für welche denselben Rache, Ersatz, Entschädigung von Rechtswegen zustehe, betrachtete Sünde vom schuldigen Subject auf das Opfer (-thier) übertragen werden konnte. Sofern namentlich nach dem alten Glauben ein Unschuldiger durch seinen Tod eine fremde Schuld sühnen sollte, liegt dieser grosse Irrthum zum Grunde, als ob der Schmerz der Sünde und die Lösung desselben, die Versöhnung, ausserhalb des schuldigen Subjects fallen könnte, während vielmehr eben nur derjenige den Stachel des Bösen lösen kann, der ihn selbst empfunden, eine Idee freilich, die erst im Christenthum aufgehen konnte.

Auch Hegel hat diesen Mangel des vorchristlichen Opfers angedeutet, indem er (Religionsphilosophie I., 228 ff.) sagt, dass das Opfer in der vorchristlichen Religion das Aufgeben einer unmittelbaren Endlichkeit, die nicht für das Subject sein soll, das Aufgehobenwerden oder Negativgesetztwerden der subjectiven, endlichen Existenz sei; noch offenbart sich hier die Negativität nicht in einem innerlichen Prozesse, in einer Umkehrung des Gemüths; sondern im Aufgeben seiner Endlichkeit gibt das Subject nur einen unmittelbaren Besitz, ein natürliches Dasein auf.

Digitized by Google

Auf eine andere Einseitigkeit der alten Opfertheorie hat Conradi hingewiesen: „In der vorchristlichen Welt liegen diese Momente (der reinsten Thätigkeit und des reinsten Leidens) noch auseinander, sie sind ebendesswegen, weil es in ihr noch nicht zur Vollendung der Persönlichkeit gekommen ist, auch noch nicht in dem Willen eines Individuums vereinigt und durch die That verwirklicht. Vielmehr tritt hier nur das eine dieser Momente, nämlich das unmittelbare Leiden und der Tod als die Wirkung reiner Naturmacht, bestimmt hervor und hat ein wirkliches positives Dasein in jenen Versöhnungsanstalten und Sühnopfern, denen als solchen eine unmittelbar erlösende Kraft zugeschrieben wird. Sie versöhnen und erlösen an sich, lediglich dadurch, dass sie gopfert werden, dass sie leiden, sterben, abgesehen von ihrem Willen, und es ist gleichgültig, ob sie bei der Handlung selbstthätig sind, oder nicht. Daher werden solche Opfer aus dem Reiche der willenlosen Natur genommen, und indem die Sünde und Sühne auf sie übertragen wird, begibt sich der Wille alles thätigen Antheils an der Erlösung. Das Leiden und der Tod des Opfers hat also hier nur erst die Bedeutung, dass der Gegensatz des Individuums gegen das Ganze, durch die unmittelbare Macht des Ganzen über das Einzelne an sich aufgehoben sei und das Individuum die Nothwendigkeit anerkenne, diesem Ganzen, als dem Inbegriff aller Realität und dem Grunde und Ursprunge seines Daseins, sich hinzugeben und nach der Trennung zu ihm zurückznkehren. Aber es ist nicht ebenso geneigt, das Ganze, als die Wirklichkeit und Wahrheit seiner selbst, in sich aufzunehmen, es als das Gesetz seines Willens anzuerkennen, so mit Freiheit als sein eignes Selbst zu wollen und durch die That in sein wirkliches Dasein umzuwandeln. (Conradi, Selbstbewusstsein und Offenbarung. S. 292 f.).

Ferner sagt Conradi: „In diesem Sinne wird die Sünde nicht als ein innerer Zustand des Gemüths, nicht als etwas, wovon die Gesinnung und das ganze menschliche Bewusstsein durchdrungen und das eben desshalb auch nur in der Gesinnung selbst, auf innerliche Weise aufzuheben ist, angesehen, sondern nur als eine äusserliche Zuthat, eine Befleckung, ein Unflath, der ebenso äusserlich abgethan, abgewaschen, abgebüsst wird und bei dem es schon genug ist, um in den Augen Gottes wieder wohlgefällig zu erscheinen, dass er nur aus den Augen Gottes entfernt, weggetragen oder zugedeckt wird.“ (Kritik der christlichen Dogmen. 1841. S. 216.).

Vergleiche über das Opfer der Unschuld: Conradi, ebendaselbst S. 215 und 222, wo es unter Anderm heisst: „ . . ein völlig unschuldiges Gemüth kann kein Opfer bringen; denn es gibt für es kein Widerspruch zu überwinden, kein Kampf zu bestehen“. —

§. 97.

Die phänomenologische Bestimmtheit des Opfers.

Der innern Dialektik des dem Cultus zum Grunde liegenden religiösen Glaubens entsprechend, sind im Wesentlichen drei Haupt-

Digitized by Google

stufenformen zu unterscheiden, in denen das Opfer geschichtlich auftritt:

a) Das ursprüngliche Opfer des noch unmittelbar mit sich versöhnten Geistes, welches sich als die Vergegenständlichung des noch nicht in die Entzweiuung eingetretenen, noch mit Gott einsseienden Willens darstellt, trägt einen heitern und freudigen Charakter. Es ist die geschichtlich älteste Art der unblutigen Opfer von Erstlingen der Früchte, das Rauch-, Speise- und Trankopfer.

b) Das reflectirte Opfer der Stellvertretung eignet dem mit sich entzweiten Geiste, dem in sich getheilten, zwiespaltigen Willen, der zur Einheit und Versöhnung hinstrebt. Es ist nach der Seite des Materials, das geopfert wird, wesentlich blutiges Opfer, sowie es der Form nach als stellvertretend sich erweist, sofern auf das Object des Opfers die Sünde und Schuld des oder der Opfernden übertragen und im vergossenen Blute, das als der Sitz dss Lebens galt, die Hingabe des Lebens symbolisch vorgestellt wurde Die Steigerung bei den blutigen Opfern liegt darin, dass zunächst Thieropfer, dann vergossenes Menschenblut und endlich selbst Menschenopfer die sühnende Kraft des Blutes repräsentirten.

c) Die höchste Stufe des vorchristlichen Opfers nimmt das Opfer der eignen particularen Subjectivität ein, welches dem durch die Entzweiung bereits hindurchgegangenen und zu einer gewissen Versöhnung mit sich fortgeschrittenen Geiste eignet, der sich diese seine erlangte Versöhnung auf selbstthätige Weise fortdauernd gegenständlich machen will. Hierher gehören namentlich, nach der negativen Seite, die Opfer freiwilliger Enthaltung vom Natürlichen, die Enthaltung von Speise, Trank, Schlaf, Geschlechtsgenuss; ausserdem, nach der positiven Seite, die freiwillige Auferlegung von Schmerzen und Lasten, wie Geisselungen und Peinigungen des Körpers, Waschungen, überhaupt alle Reinigungsopfer.

Diese phänomenologische Triplicität des Opferbegriffs hat auch Fr. Baader hervorgehoben, indem er (a. a. O. S. 31) als die dreierlei Opfer, welche der Opferbegriff in seiner Universalität in sich schloss, folgende bezeichnet: a) das Opfer des Menschen in seinem primitiven Zustande: b) das Opfer des Menschen in seinem irdischgewordenen oder gefallenen (d. i. in und an sein Erdenblut gebundenen) Zustande — Blutopfer — und c) das Opfer des Menschen in seinem integrirten, zeitfreigewordenen Zustande.

Digitized by Google

Auch Hegel (Religionsphilosophie I., 228 ff. 233 ff.) hat diese drei Formen des Opfers unterschieden und als Opfer der Verehrung und des Preises, als eigentliches Sühnopfer und als Opfer der Reinigung bezeichnet. Sehr ausfürlich und scharfsinnig hat sich, bei Gelegenheit der Naturreligion auf ihrer untersten Stufe, Rosenkranz über das Opfer verbreitet (a. a. O. S. 54 ff. 208 ff.) indem er namentlich, ausser dem Allgemeinen über den Begriff desselben, auch in der besonderen Gestaltung die Motive zum Opfern (Opfer der Begierde, des Dankes, der Anerkennung und der Busse), das Material des Opfers (Opfer des äussern Besitzes und der eignen Persönlichkeit, blutige und unblutige Opfer, Menschenopfer, Reinigungen, Enthaltungen und Kasteiungen) und den formellen Ausgangspunkt des Opfers, nämlich den sich zum Opfer entschliessenden Willen (Privatopfer, Familienopfer und das Opfer des Gemeinwesens) unterschied. In Bezug auf das einzelne, geschichtlich-ethnographische Material sind, ausser den Notizen bei Creuzer, Symbolik und Mythologie IV. (3. Aufl. 1842) S. 634 ff. und besonders Meiners, Geschichte der Religionen, II., S. 3 ff., über die Opfer und damit verbundene Gebräuche bei den Alten die sorgfältigen Nachweisungen bei von Lasaulx, die Sühnopfer bei Griechen und Römern und ihr Verhältniss zu dem Einen auf Golgatha (1841) zu vergleichen, eine Abhandlung, welche reich an tiefen Blicken in das Wesen des antiken Opfers ist.

§. 98.
Die religiöse Festfeier.

Die letzte und höchste Ausdrucksform des religiös-geselligen Prinzips im Cultus ist die religiöse Festfeier, die den Schluss und die höchste Concentration des ganzen Cultus bildet, dessen übrige Elemente (Gebet und Opfer) in ihr zu organischer Einheit zusammengeschlossen sind. In der zu bestimmten Zeiten regelmässig wiederkehrenden Festfeier löst sich der Geist, von der Einförmigkeit und Zerstreuung des alltäglichen Lebens in Gott sich sammelnd, ab und feiert den Sabbath seines höhern Lebens. Im Feste hat der Einzelne innerhalb der Gemeinde die gegenständliche Anschauung und den Selbstgenuss seiner mit dem Ganzen zusammengeschlossenen Subjectivität in ihrer objectiven Verklärung. Die bestimmte Beziehung der religiösen Feste auf den besonderen Glaubensinhalt und auf das mythologische Wesen der Götter bringt sich in äusseren Darstellungen und Handlungen von symbolischem Charakter, z. B. Tänzen, Processionen und sonstigen Gebräuchen, zur Erscheinung. Und gerade die Feste sind es, in welchen das Individuum das Bewusstsein seines Znsammenhanges mit dem substantiellen Inhalte des religiösen Volksgeistes erhält und in denen die

Digitized by Google

allgemeinsten Gestalten der Lebensthätigkeit eine göttliche Weihe erhalten.

Nach den zum Grunde liegenden bestimmten Motiven stellen die Feste in der Sphäre der vorchristlichen Religionsentwicklung einen bestimmten historischen Fortschritt dar. Sie sind nämlich:

a) Naturfeste, welche die Feier des natürlichen Jahresverlaufs mit seinen hervorragendsten Veränderungen, z. B. Neumond, Neujahr, Frühling, Erndte, Weinlese und dgl. zum Inhalt haben.

b) Erinnerungsfeste, welche bestimmte Ereignisse der Vergangenheit, seien sie nun der Familie oder grössern Kreisen angehörig, z. B. Todesfälle, die an die Götter geknüpften geschichtlichen Anfänge des Ackerbaues, der geselligen Verhältnisse und Cultur, zum Gegenstande haben.

c) Nationalfeste im eigentlichen Sinne, welche eine politisch-nationale Grundlage haben, wie z. B. die hellenishen Spiele, manche jüdische Feste.

Ueber die alten Feste sind die Bemerkungen Ullmanns in dem Aufsatze: vergleichende Zusammenstellung des christlichen Festcyclus mit vorchristlichen Festen, in Creuzers Symbolik und Mythologie. IV., S. 723 ff. bes. §. 4 (Analogie des christlichen Festcyclus mit heidnischen Festen) S. 755 ff. und ausserdem, in Bezug auf die Eintheilung der Feste, Böttigers Ideen zu einer Kunstmythologie. I., 145 f. zu vergleichen.

Drittes Kapitel.

Die Phänomenologie der religiösen Persönlichkeit.

§. 99.
Uebergang.

Auf dem Boden der religiösen Gemeinde, innerhalb deren Sphäre sich der Cultus zur Verwirklichung bringt, kommt der religiöse Geist dadurch zu vollendeter Erscheinung, dass er sich zur concreten Gestalt der religiösen Persönlichkeit zusammenschliesst, welche als die lebendige Vermittlung der Einzelnen mit dem Ganzen in der religiösen Gemeinde von besonderer Bedeutung ist. Diejenigen Individuen, in welchen sich die Versöhnung mit Gott bereits zu freier persönlicher Vollendung ausgeprägt hat, ziehen die Menge aus der Sphäre der Alltäglichkeit stets von Neuem in ihren magischen Kreis, um ihnen Mittler der eignen Versöhnung zu werden. In der An-

Digitized by Google

schauung dieser Individuen gelangt die Gesammtheit zum Bewusstsein ihrer selbst und kehrt aus dem lebendigen Flusse des praktisch-religiösen Prozesses immer von Neuem zu sich selbst zurück. Indem sich nun der religiöse Geist in seiner historischen Erscheinung und fortschreitenden Entwicklung zur Idee hin, ausser der subjectiv-theoretischen und objectiv-realen Seite, auch in der Form der subjectiv-objectiven oder concreten Einzelheit manifestirt und in letzter Beziehung als eigentliche Persönlichkeit auftritt, besondert sich auch diese in ihrer eignen Sphäre wieder nach den Momenten der Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit. Zunächst nämlich erscheint die religiöse Individualität in der Form der Unmittelbarkeit, als Einzelheit, im religiösen Genius, und diese hebt sich dann weiterhin, durch die Vermittlung der mit der Bedeutung der Positivität auftretenden religiösen Offenbarung, zur Idealität des religiösen Gemeingeistes oder zur objectiven Allgemeinheit des substantiell-religiösen Volksgeistes auf.

Das persönliche Selbstbewusstsein des religiösen Geistes bringt sich, nach seiner subjectiven Seite, in den religiösen Genien oder Heroen zur Erscheinung, und in diesem Gebiete repräsentiren wiederum die religiösen Genien, im höchsten Sinne des Wortes, zum Theil als Religionsstifter, das religiöse Selbstbewusstsein in seiner freien persönlichen Vollendung, die Priester den religiösen Verstand und die Propheten die religiöse Phantasie und das Gemüth.

In seiner objectiven Selbstentäusserung tritt der religiöse Genius in seinen Werken oder in der Positivität der religiösen Offenbarung auf, die sich wiederum als ausgesprochene Offenbarung oder heilige Lehre, als in besonderen literärischen Denkmälern niedergelegte Offenbarung, in heiligen Schriften, und als im Kunstwerk zu plastischer Objectivität gebrachte Offenbarung oder als heilige Kunstdenkmäler darstellt.

Endlich schaut sich das religiöse Selbstbewusstsein, in seiner Rückkehr aus der objectiven Besonderung zur vermittelten Unmittelbarkeit oder zur Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Unterschiede, als der allgemeine Genius des substantiellen Volksgeistes in seiner idealen Objectivität an, wobei wiederum die Gestalt des Gottwerdenden Menschen, der religiöse Heros, dann die Gestalt des Menschwerdenden Gottes, die Anthropomorphose, und die be-

Digitized by Google

stimmten Volksgeister in ihrer Idealität und göttlichen Verklärung, die Fervers der weltgeschichtlichen Religionsgeister, als die vorgestellten Gestalten des göttlichen Wesens selbst, besonders heraustreten.

Hegel hat diese Seite der Individualität im religiösen Gebiete, das Mittlerthum der religiösen Genialität, kaum beachtet; kaum, dass die Bedeutung der Individualität in der Religionsphilosophie I., 217 ff. in einigen kurzen Bemerkungen erwähnt wird, wo es heisst, dass der substantielle Geist einer Religion durch die Propheten, Poeten, Patriarchen und Priester, als diejenigen, welche diesen Geist auszusprechen verständen und wüssten, was das Göttliche sei, zum Bewusstsein komme. Die dem Hegel'schen Standpunkt eigenthümliche Geringschätzung des Individualitätsprinzips ist um so einseitiger, als gerade der wahrhafte Kern der religiösen Persönlichkeit nicht sowohl in der intellectuellen Seite, im Bewusstsein, sondern in der praktischen Energie des religiösen Geistes, im religiös-sittlichen Willen basirt. Vgl. des Verfassers Dissertation: der Religionsbegriff Hegel's. S. 34 f. 57 ff.

I. Der religiöse Genius in subjectiver Gestalt.

§. 100.

Die religiöse Genialität, im stricten Sinne.

Stellt der religiöse Genius überhaupt das religiöse Selbstbewusstsein nach der Seite der Einzelheit, in der Form der Unmittelbarkeit dar, so sind die eigentlichen religiösen Genie's, mit den Religionsstiftern, die höchste Vollendung und freieste Erscheinung der religiösen Persönlichkeit. Sofern nun der Begriff der religiösen Genialität das schöpferische, das weltgeschichtliche und das legislatorische Moment in sich vereinigt, prägt sich die Bedeutung derselben für die phänomenologische Entwicklung des religiösen Geistes hauptsächlich nach drei Seiten aus. Was zunächst die eigentlich schöpferische Energie der genialen Persönlichkeit auf religiösem Gebiete angeht, so vereinigt dieselbe auf unmittelbare keimkräftige Weise in der Form des individuellen Selbstbewusstseins die ganze Fülle der religiösen Substanz auf einer bestimmten ethnographischen Entwicklungsstufe des religiösen Geistes; der ganze Reichthum geistiger Gestalten, welche, als die Besonderungen eines bestimmten Religionsprinzips, aus der Substanz des Volksgeistes sich entfalten, liegt im Keime in das Selbstbewusstsein der genialen Persönlichkeiten eingeschlossen, so dass dieselben die ganze künftige ideale Bestim-

Digitized by Google

mung der Völker schöpferisch-vorbildlich zur Erscheinung bringen und den religiösen Geist des nationalen Ganzen in concreter Totalität repräsentiren.

Die bestimmte Gestalt göttlicher Offenbarung, welche die specifische Eigenthümlichkeit der verschiedenen welthistorischen Religionen ausmacht, ist in solchen Geistern aus der unmittelbaren Tiefe des objectiven Volksgeistes zuerst mit instinctiver Gewalt an's Licht des Bewusstseins getreten, während dieser subjective Offenbarungsinhalt den übrigen Individuen äusserlich bleibt. Darin eben liegt ihre, wenn gleich auf dem Boden der Nationalität beschlossene, doch nichts desto weniger im Ganzen der religiösen Entwicklung der Menschheit wahrhaft welthistorische Bedeutung, dass sie eben die Knotenpunkte darstellen, in denen sich das fortschreitende religiöse Bewusstsein in einer bestimmten Gestalt concentrirt, und an welche sich die ganze Entwicklung einer bestimmten Religion historisch anknüpft. Während die Masse den bestimmten Inhalt einer positiven Religion nur unbewusst und in unentwickelter Form, als religiöse Anlage in sich trägt, wird derselbe von jenen in's Licht des Bewusstseins erhoben, in bestimmter Gestalt angeschaut und vorgestellt und in Lehre und Gesetz verkündigt. So treten sie der Menge gegenüber mit dem subjectiven Uebergewicht eines Monarchen oder Gesetzgebers auf und sind die eigentlichen Träger der göttlichen Offenbarung, die Vermittler der religiösen Substanz mit dem bestimmten nationalen Selbstbewusstsein, welche den Uebrigen dasjenige aussprechen und nahe bringen, was in Aller Geist ungewusst verborgen lag und von dem beschränkten Bewusstsein der Menge als etwas Fremdes und wesentlich Anderes aufgenommen wird. Im Gefühle ihrer Unselbständigkeit und Abhängigkeit schaut die Menge zu jenen genialen Individuen als zu ihrem verklärten Selbst, zu ihrer eignen höhern Natur auf und verehrt sie als Gottgesandte, deren Mittheilungen das Ansehen göttlicher Offenbarung erlangen, welche durch die ganze Macht und geniale Grösse solcher hervorragenden Persönlichkeiten mit göttlicher Auktorität beglaubigt wird.

Wiefern nun die geniale Subjectivität auf dem religiösen Gebiete im Bewusstsein der Zeitgenossen und Nachkommen zugleich die Bedeutung des Religionsstifters hat, von welchem eine bestimmte

Digitized by Google

Religion ausgeht, und nicht etwa die geschichtliche Anfänge einer bestimmten Religion für die nationale Erinnerung in die Dämmerung einer unbestimmten Vergangenheit verschwinden, ist die Gestalt des Religionsstifters entweder die des Patriarchen, auf den untersten Stufen der Naturreligion, oder die des priesterlichen Gesetzgebers, wie in den Priesterstaaten des Orients, oder endlich die heroisch-aristokratische Individualität, Helden und Könige, die, als Stifter von Staaten, zugleich als die Gründer von objectiven religiösen Gemeinwesen gelten.

Wirth hat in seiner Ethik gelegentlich (I, 11 u. II, 401) der religiösen Genien gedacht: „Die Begeistung aus der unendlichen Lebensquelle, eine Begeistung, die noch unmittelbares Vernehmen ist, ist allen religiösen Genie's eigen, durch welche die Gottheit den Sterblichen sich manifestirt; Offenbarung ist die Natur der Religion, und ewig entspringt sie nur aus der Nähe des Naturgenius und aus dessen eigner That. Dieses unmittelbare Wissen reinigt sich aber zum Denken.“ Ferner: „Ursprünglich ist die Religion Offenbarung, ... wesentlich in dem immanenten Sinne eines innern, unmittelbaren Vernehmens des nach einem verborgenen Entwicklungsgang in bestimmten Individuen sich auf originale Weise anschauenden Absoluten. Auf ursprüngliche Weise schaut sich der allgemeine Geist in den religiösen Genie's an; aus dieser Anschauung, die eins ist mit ihrer Persönlichkeit, sprechen diese heraus . . . . . . und appelliren an das Wahrheitsgefühl Aller, in deren Geiste gleichfalls auf ursprüngliche Weise die Vorahnung der in den höchsten Genie's nur klar sich aussprechenden Ideen lebt. Um sich und der Welt verständlich zu sein, müssen die religiösen Genie's das ursprüngliche Gefühl sich zum Bewusstsein bringen und seinen reinen geistigen Gehalt in die Form der Reflexion erheben.

§. 101.

Das religiöse Priesterthum.

Vertritt die geniale Individualität, insbesondere in der Gestalt des Religionsstifters, auf dem Gebiete der religiösen Gemeinschaft das monarchische Prinzip, so stellt sich das Priesterthum als der Ausdruck des aristokratischen Moments dar. Kommt im religiösen Genie das religiöse Selbstbewusstsein in seiner freien, persönlichen Vollendung zur Erscheinung, so repräsentirt der Priester vorwaltend nur die Seite des religiösen Verstandes. Die Bedeutung des Priesterthums besteht in der Fortsetzung des Berufs der religiösen Genie's, in der fortdauernden Vermittlung des bestimmten positiven Offenbarungsinhaltes mit dem Bewusstsein und Willen der Einzelnen, in der Hinleitung der religiösen Gemeinde zum freien Sicherfassen

Digitized by Google

in ihrem eignen substantiellen Grunde oder zur selbstbewussten Einigung mit dem Göttlichen. Die Aufgabe des Priesters ist: die dem empirischen Bewusstsein der Gemeinde fortwährend die Tiefen des religiösen Geistes zu erschliessen, die Positivität der religiösen Offenbarung für die Einzelnen flüssig zu machen, die religiöse Substanz aus ihrer Unmittelbarkeit in den Gemüthern der Menge zu befreien und zum Selstbewusstsein zu erheben.

In dieser Mittlerbestimmung des Priesterthums liegt die Wahrheit der aristokratisch-hierarchischen Stellung desselben, nämlich die Nothwendigkeit der geistigen Hingebung der Masse an die objective Auktorität des Priesterthums, als der thatsächlichsten Repräsentation des Geistes überhaupt und eines freien religiösen Selbstbewusstseins, im Gegensatz zur Gebundenheit der Mehrzahl in der Gemeinde, insbesondere. Als Mittler für die Gemeinde ist der Priester Anordner und Verwalter des Cultus, Darbringer des Opfers, Lehrer und Ausleger der Offenbarung, sichtbarer Repräsentant der göttlichen Auktorität innerhalb der religiösen Gemeinschaft, Vertrauter und Rathgeber einer bedürftigen Menge.

Nach der geschichtlichen Seite hat sich die Idee des Priesterthums in den vorchristlichen Religionen in drei Hauptgestalten ausgeprägt. Das Priesterthum erscheint nämlich:

a) in seiner ursprünglichen Form als patriarchalisches Priesterthum, sofern die Würde des Priesters mit dem Ansehen und den Rechten des Hausvaters, des Stamm- und Staatsoberhauptes oder der Staatsbeamten verbunden war. Auf der untersten Stufe der Naturreligion, in der Religion der Wilden, vertritt die Stelle des Priesters der Zauberer, der als eine höherbegabte, mit fremden, übernatürlichen Kräften ausgerüstete Persönlichkeit gilt und als Wahrsager, Traumdeuter, Wunderthäter, Beschwörer fungirt, von welchem die Menge ausserordentliche Wirkungen erwartet.

b) Bei Chaldäern, Indern, Aegyptern Persern tritt das Priesterthum als eigentlich erbliche und von der Totalität der übrigen Stände abgeschlossene Priesteraristokratie auf, welche entweder ganz oder wenigstens theilweise auch das politische Regiment in Händen hat und wenigstens in den Augen der Menge im Besitz einer esoterischen Weisheit ist.

Digitized by Google

c) die dritte Entwicklungsform, zu welcher hin das hebräische Priesterthum den Uebergang bildet, ist endlich das freie Priesterthum, welches ohne kastenartiges Abgeschlossensein von den übrigen politischen Ständen und ohne eigentlich hierarchische Auktorität im Staate, doch als ein besonderer Stand innerhalb des politischen Gemeinwesens auftrat, dem die Besorgung des öffentlichen Cultus oblag.

Ueber die näheren historischen und mythologischen Notizen in Bezug auf das Priesterthum ist, ausser Meiners, noch Creuzers Symbolik und Mythologie IV., 642 ff. zu vergleichen. Ueber das Priesterthum bei den Wilden findet sich eine ausführliche Explication bei Rosenkranz, Naturreligion S. 199 ff. Ueber das Historische des Priesterthums sind auch Herder's Provinzialblätter, X. Thl. der Werke zur Religion, S. 309 ff. zu vergleichen. Die Bedeutung des Priesterthums überhaupt hat Schleiermacher in den bekannten klassischen Stellen der Reden über die Religion (5. Aufl. 1843) S. 7, 8, 181, 185 u. 210 ff. treffend hervorgehoben.

§. 69.
Der religiöse Prophetismus.

In der Sphäre der religiösen Subjectivität repräsentirt der prophetische Geist gewissermassen das demokratische Prinzip oder das beweglich-dialektische Element, welches die Substantialität und Positivität des religiösen Volksgeistes flüssig erhält und vor starrer Stabilität bewahrt. In der prophetischen Persönlichkeit ist das freie Selbstbewusstsein des religiösen Geistes in die Form der vermittelten Unmittelbarkeit zusammengedrängt und beweist seine Energie im unmittelbaren Aufblitzen der in ihrer substantiellen Grundbestimmtheit sich frei fühlenden Subjectivität. Was nun in der eigenthümlichen Bestimmtheit des prophetischen Genius zunächst die subjective Zuständlichkeit angeht, so findet sich der Prophet von der Substanz des religiösen Volksgeistes, als von der unmittelbaren Macht göttlicher Offenbarung bewältigt und beherrscht, er weiss sich als inspirirt und gottbegeistert und empfindet den Trieb, sich seines religiösen Inhalts zu entäussern und was sich in seinem Innern als göttliche Offenbarung regt, an die Gemeinde der Gläubigen mitzutheilen. Er ist scheinbar ausser sich und aus sich hinaus versetzt, im Zustand der Ekstase, in Wahrheit aber eigentlich ganz in sich selbst und in den substantiellen Grund seines religiösen Selbstbewusstseins zurückgedrängt, und die Freiheit des individuellen

Digitized by Google

Bewusstseins geht scheinbar unter in der substantiellen Allgemeinheit der göttlichen Offenbarung, deren Inhalt das prophetische Subject nicht als einen aus sich geschöpften, nicht als sein eignes Wissen und Wollen, sondern als von einer höheren Macht Mitgetheiltes, als ein von Gott Kommendes, als Wort oder Gebot Gottes ausspricht.

Der Inhalt des prophetischen Selbstbewusstseins bezieht sich aber nicht auf die unmittelbare Gegenwart des religiösen Geistes in der Gemeinde, sondern auf eine demselben noch jenseitige und zukünftige Bestimmtheit, auf seine erst noch zu verwirklichende Objectivität, die der Prophet mit ahnendem Instinct aus der vorausgesetzten Einsicht in den Zusammenhang der gegenwärtigen Zuständlichkeit voraussagt und so wesentlich als weissagend auftritt. Die Weissagung ist ein wesentliches Element in der Bestimmtheit des prophetischen Geistes, die begeisterte Vorausnahme seines noch in der Ferne liegenden und mit dem gegenwärtigen Sebstbewusstsein noch nicht vermittelten objectiven Inhalts. Der Prophet befindet sich auf der einen Seite ebenso in substantieller Einheit mit dem allgemeinen Volksgeist, aus dessen Boden er hervorgewachsen ist, wie er sich auf der andern Seite zugleich über den durchschnittlichen Standpunkt des allgemeinen Volksbewusstseins erhoben hat, auf dasselbe erweckend, bildend und belebend einwirkt, den Eintritt einer höheren und vollendeteren Zukunft des religiösen Volkslebens vermittelt.

In seiner phänomenologischen Entwicklung auf dem Boden der Geschichte prägt sich der prophetische Geist in folgenden Haupterscheinungsformen aus:

a) In der empirisch-atomistischen Form der Ekstase erscheint der prophetische Geist, auf der untersten Stufe seiner Entwicklung, als Divination; der Prophet ist hier Zauberer, Wahrsager, Traum- und Sterndeuter.

b) Die zweite Stufe stellt sich im griechisch-römischen Orakelwesen als reflectirter Prophetismus dar, als diejenige Form der Weissagung, in welcher die objective Seite oder der unmittelbar-ekstatische Zustand, und die subjective Seite, die Auslegung der Weissagung durch die des historischen Zusammenhangs der besonderen

Digitized by Google

Verhältnisse kundigen Priester, als getrennte Elemente für sich aus-einandertreten.

c) Der Prophetismus in seiner relativen Vollendung ist die dem Hebraismus eignende, in der Form vermittelter Unmittelbarkeit auftretende Gestalt des prophetischen Geistes, der eigentliche theokratische Prophetismus, in welchem sich das prophetische Individuum mit der göttlichen Subjectivität, als der substantiellen Allgemeinheit des Volksgeistes, unmittelbar erfüllt weiss und in dieser Bestimmtheit über die gegenwärtige Gestalt des religiösen Selbstbewusstseins übergreift.

Treffende Bemerkungen über die Bedeutung des Prophetenthums finden sich bei Conradi, Selbstbewusstsein und Offenbarung, S. 153 f., und in dessen Schrift: Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, S. 86 ff. 94 ff. Die Bestimmtheit des magisch-ekstatischen Geistes hat Rosenkranz a. a. O. S. 72 ff. 80 ff. ausführlich entwickelt. In Bezug auf das einzelne historische Material sind zu vergleichen die von der Mantik und dem Orakelwesen handelnden Abschnitte bei Creuzer a. a. O. IV., S. 646 ff., ferner Böttiger's Kunstmythologie, I., S. 83 ff, von Lasaulx, das pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona, (1841) die einleitenden Bemerkungen, S. 1—5, und Baur, Symb. u. Mythol. II., 2, S. 23 ff. 32 ff.

II. Der religiöse Genius in objectiver Gestalt oder die religiöse Offenbarung.

§. 103.
Die heilige Lehre.

Der positive Inhalt des persönlichen Selbstbewusstseins legt sich in der Lehre zu gegenständlicher Bestimmtheit auseinander; die heilige Lehre ist die objective Gestalt des religiösen Genius in ihrer ansichseienden Unmittelbarkeit. In der Lehre tritt die Substanz des religiösen Volksgeistes, die in der religiösen Persönlichkeit als solcher blos subjectives Dasein hatte, in die objective Erscheinung zum gegenständlichen Fürsichsein heraus. Die Lehre ist in Einem der objective Ausdruck des in der religiösen Gemeinschaft zu seiner Vollendung gelangten persönlichen Selbstbewusstseins und zugleich die fortlaufende Vermittlung des substantiellen Glaubensgrundes mit dem fliessenden Bewusstsein der Gemeinde, der Weg der Rückkehr des persönlichen Einzelbewusstseins in das allgemeine Bewusstsein, das Mittel, um dem Ganzen zum Bewusstsein seines

Digitized by Google

in die Subjectivität des genialen Selbstbewusstseins eingeschlossenen substantiellen Inhalts zu verhelfen. Da nun aber der religiöse Genius den substantiellen Inhalt seines persönlichen Selbstbewusstseins nicht für sich und isolirt vom Ganzen, sondern eben nur innerhalb der Gemeinde und aus dem lebendigen Wechselverkehr mit dem Ganzen gewonnen hat, so macht sich die Lehre, wie sie der ausgesprochene Inhalt dieses im Einzelnen zur Erscheinung gekommenen Gemeingeistes und somit der objective Ausdruck des religiösen Gesammtbewusstseins ist, nothwendig als eine allgemeine Macht über die einzelnen Glieder der Gemeinde geltend und stellt sich als Norm und Auktorität für dieselben hin, sie erscheint als objective Positivität.

In ihrer phänomenologischen Erscheinung tritt die Lehre auf:

a) zuerst in der Form der Unmittelbarkeit, als prophetisches Wort, als das unmittelbare Zeugniss des religiösen Geistes von seinem religiösen Inhalte, als der noch unbestimmte und allgemeine Ausdruck des von seinem substantiellen Inhalte, gleichwie von einer fremden, unbegriffenen Gewalt, noch überwältigten religiösen Selbstbewusstseins. Im prophetischen Worte wird der eigne substantielle Inhalt des religiösen Geistes als eine unmittelbare göttliche Mittheilung, als eine fremde Positivität ausgesprochen, deren das Subject ohne sein Zuthun gewiss geworden, ohne dass der Geist sich selbst darin wiederfände.

b) Die nächste Form der Lehre, das positive Gebot, stellt schon eine fortschreitende Bewegung zum subjectiven Geiste dar, sofern in der als göttliches Gebot auftretenden Lehre der göttliche Inhalt des persönlichen Selbstbewusstseins, als für das Subject seiend, als Sollen für die Einzelnen auftritt, die im prophetischen Worte noch fremde Objectivität dem subjectiven Geist also wenigstens näher gebracht und ihm als eine von ihm selbst zu realisirende Forderung vorgehalten, mithin als das eigne, nur noch für das empirische Subject jenseitige und transscendente Selbst angeschaut wird.

c) Endlich erscheint die Lehre als Reflexion über den positiven Glaubensinhalt, als reflectirte Lehre, in der Form der Auslegung der Offenbarung und des Gebotes, in welcher Gestalt sie die bisher äusserlich und fremd gebliebene Positivität in ihrem bestimmten Zusammenhang mit dem religiösen Subject, in ihrer Uebereinstimmung

Digitized by Google

mit dem Wesen des Geistes darstellt, dieselbe aus dem eignen geistigen Wesen des Menschen, aus seinem Wissen und Wollen begründet.

Treffende Bemerkungen über diese verschiedenen Elemente der Lehre hat — mit bestimmter Beziehung auf das persönliche Selbstbewusstsein Christi — Conradi gegeben, in seiner Schrift: Selbstbewusstsein und Offenbarung, S. 150 ff. 191 ff. und in der andern Schrift: Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, S. 86 ff. 94 ff. Einzelne, freilich auf falschen Voraussetzungen beruhende Bemerkungen über die Lehrbedürfnisse und Lehrart des (griechischen) Alterthums finden sich bei Creuzer, a. a. O. IV. S. 479 ff.

§. 104.

Die heilige Literatur.

Die flüssige Beweglichkeit des religiösen Bewusstseins bei der Mehrzahl der Glieder der religiösen Gemeinde erheischt einen festen Anhaltpunkt für die Erinnerung; der vorwaltend passiv-receptiv sich verhaltende Geist der Menge verlangt, dass ihm sein religiöser Inhalt immer von Neuem entgegengehalten und dem Bewusstsein näher gebracht werde, da er denselben nicht immer selbstthätig aus des eignen Selbsbewusstseins tiefinnerstem Grunde heraufzuholen vermag. Ueberdiess verweht auch das flüchtige Wort, das die religiöse Offenbarung aus dem Munde des Genius enthält; auf welchem Wege sollte also der geistige Inhalt in den Gemüthern haften bleiben und auch in der Zukunft fortwährend mit dem Bewusstsein der Gemeinde sich vermitteln, wenn nicht der Offenbarungsinhalt, als heilige Lehre, in der Schrift fixirt und für das Interesse der nachgebornen Geschlechter in heiligen Urkunden niedergelegt würde! Sind solche heiligen Bücher, die den positiven Inhalt des religiösen Selbstbewusstseins eines Volkes, als Inbegriff seines gesammten Wissens vom Göttlichen, enthalten, auch nicht immer gerade auf die Stifter und ersten Verkündiger einer bestimmten Religion, deren Namen sie an der Spitze tragen, dem Ursprung nach zurückzuführen, sondern, wenn auch in frühen Zeiten des religiösen Volkslebens entstanden und durch mündliche Ueberlieferung eine Zeit lang fortgepflanzt, doch erst später von Priestern, Gesetzgebern oder religiösen Reformatoren gesammelt und geordnet; so stellen sie sich doch immerhin als der objective Ausdruck der volksthümlichen Genien, als die objective Seite der einem bestimmten Volke eigenthümlichen göttlichen Offenbarung,

Digitized by Google

gleichsam als das religiöse Testament oder (wie Schleiermacher sagt) als die Autographa seiner Religion dar. Nach ihrer phänomenologischen Seite betrachtet, unterscheiden sich die heiligen Bücher

a) in nomothetische, die zu ihrem hauptsächlichen Inhalte das heilige Gesetz haben;

b) in historische, welche die heilige Sage und Geschichte des Volkes enthalten; und

c) in poetische, welche den Gesammtinhalt des religiösen Glauben in freier künstlerischer Reproduction darstellen. — Diese drei Momente treten übrigens in den vorchristlichen Religionen nur selten vereinigt, sondern meistens nur eins oder das andere davon in der heiligen Literatur auf.

Einige hierher gehörige Bemerkungeu, über die Literatur eines Volkes, als Urkunden seiner religiösen Offenbarung betrachtet, finden sich, mit besonderer Beziehung auch die griechische Religion, bei Weisse, a. a. O. S. 234 ff. Im Uebrigen sind, in Bezug auf die historischen und archäologischen Notizen, die betreffenden Abschnitte über die Quellen der einzelnen Religionen bei Creuzer zu vergleichen.

§. 105.
Die religiösen Kunstdenkmäler.

Als eine weitere Objectivirung des religiösen Genius der weltgeschichtlichen Völker, erscheinen ihre religiösen Kunstdenkmäler, insbesondere Baudenkmäler und Skulpturwerke, die durch die lebendige Beziehung, welche ihnen der religiöse Geist auf seinen göttlichen Grund gibt, die Bedeutung von Heiligthümern erhalten. Babylonier, Indier, Aegyptier, Perser und Griechen haben in grossartigen Bauwerken die ihr religiöses Bewusstsein erfüllende Gestalt der göttlichen Offenbarung sich gegenständlich gemacht, um darin bestimmte religiöse Ideen plastisch darzustellen; später diente die Architectur als symbolische Wohnung des Gottes oder zur Stätte für die Cultushandlungen der Gemeinde. Die eigentlichen selbständigen Skulpturgestalten haben die Bedeutung, die Götter in menschlicher Erscheinung, als plastische Gegenbilder des mythologischen Bewusstseins, vor die Anschauung hinzustellen.

Ueber die Baukunst und Skulptur auf religiösem Gebiet ist, ausser den betreffenden Stellen in Hegel's Aesthetik, noch Weisse, System de Aesthetik, S. 136 f. u. 168 ff. zu vergleichen. Eine weitere Ausführung des §. siehe in des Verf. Mythologie und Offenbarung, I., S. 119 ff:

Digitized by Google

III. Der religiöse Genius in subjectiv-objectiver Gestalt oder die substantielle Einheit Gottes im religiösen Volksgeist.

§. 106.

Der Gott werdende Mensch.

Die Empfindung der Einheit der Menschheit mit Gott ist im religiösen Selbstbewusstsein so fest gegründet und gerade darauf die Religion als auf ihre ewige Grundlage recht eigentlich gebaut, dass dem religiösen Geiste der Trieb inwohnt, die Ahnung dieses ursprünglichen Einsseins mit Gott in bestimmter Weise sich gegenständlich zu machen, indem er seine eigne concrete Gestalt in ihrer nationalen Bestimmtheit unmittelbar als göttliche Persönlichkeit anschaut. Die erste Form des religiösen Selbstbewusstseins, als dieser persönlichen Einheit des Menschen mit Gott, ist nun die Erhebung der menschlichen Persönlichkeit zu Gott, das Gottwerden des Menschen, die Deification, die in ihrer phänomenalen Erscheinung wiederum als eine dreifache, entweder als eine unmittelbare, empirische, oder als eine durch abstract-subjective Erhebung vermittelte oder als eine durch die freie persönliche That des Menschen vermittelte sich darstellt.

Die unmittelbare, empirische Form des Gottseins des Menschen kommt vorzugsweise auf der untersten Stufe der Naturreligion in der Gestalt des Zauberers zur Erscheinung, welcher in seinem ekstatisch erregten Zustande selbst als die unmittelbar gegenwärtige göttliche Macht gilt. Ausserdem gehören aber auch auf höheren Religionsstufen hierher die Gestalten der von Göttern abstammenden Menschen, als die niedrigste und roheste Anschauung der Heroenpersönlichkeit, eine Vorstellung, die sich noch in den höchsten ethnischen Religionsformen neben vollendeteren Formen des Heroenthums her zieht.

Eine höhere Erscheinungsform der Erhebung des Menschen zu Gott ist die reflectirte Weise der Deification, wie sie z. B. der indische Bramine darstellt, oder wer sonst in den indisch-buddhistischen Religionen durch abstracte Ertödtung des individuellen Bewusstseins in Bussübungen und thatloser Meditation sich in den Zustand des perennirenden Bram-seins erhebt. Dass der Bramine in diesem Zustande schon durch seine natürliche Existenz sich be-

Digitized by Google

findet und ihm das Gottsein schon von Geburt anhaftet, ist hier nicht das Hauptmoment, sondern er stellte diese göttliche Dignität durch sein subjectives Verhalten in seiner ganzen persönlichen Erscheinung, seinen Beschäftigungen, seiner priesterlichen Stellung perennirend dar, und darin liegt der Unterschied vom Gottsein des Zauberers. In der ägyptischen Religion gilt das Priesterthum mit seiner Weisheit überhaupt als das gegenwärtige Dasein des Gottes.

Die höchste Gestalt der Deification ist die Gestalt des freien Heros, der seine Göttlichkeit durch die eigne That und die Arbeit seines ganzen Lebens errungen hat. Er ist die vollendetste Erscheinung der göttlich-verklärten Menschheit in ihrer nationalen Bestimmtheit, das vom religiösen Bewusstsein in die Vorzeit gesetzte Ideal der Völker.

Die Schranke und Unwahrheit dieser Deificationen, im Unterschied von dem absoluten Standpunkt der christlichen Religion, liegt darin, dass der Zauberer nur in seinem magisch-ekstatischen Zustande mit der göttlichen Macht identificirt wird, ausserdem aber sich als Menschen weiss; der Bramine aber in seinem übrigen sittlichen Thun keineswegs seinem vorgestellten Wesen, seiner eingebildeten göttlichen Dignität entspricht, sondern dabei das sittlich-verworfenste Individuum sein kann und doch dieselbe göttliche Verehrung in Anspruch nimmt; und endlich die göttlich verklärte, selige Persönlichkeit des Heros nicht schon im wirklichen diesseitigen Leben, sondern erst nach dem Tode zur göttlichen Würde im Himmel gelangt.

Ueber die historischen Gestalten der Gottwerdung des Menschen ist zu vergleichen Rosenkranz, Studien, I. S. 117 ff. Michelet, Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, S. 24 ff., auch Daub's Vorlesungen über die Dogmatik, I. S. 157 f. Uebrigens sind hier Menschwerdung Gottes und Gottwerden des Menschen nicht auseinandergehalten, sondern durcheinander geworfen.

Was Baur in seiner Symbolik und Mythologie II., 2., Seite 77 f. 254 ff über die Apotheosen der Naturreligion und insbesondere über das Heroenthum sagt, trifft zum Theil das Rechte. Namentlich ist mit Recht auf den wesentlichen Unterschied zwischen dem durch ein rein passives Verhalten des Menschen in der Contemplation vermittelten Gottwerden in der indischen Religion und der durch des Menschen praktisches Verhalten, seine positive Kraftäusserung und sittliche That vermittelten Erhebung zu Gott bei den griechischen Heroen aufmerksam gemacht. Ebenso hat Baur richtig hervorgehoben, dass der höchste Begriff des Heroenthums als

Digitized by Google

einer concreten Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur sich erst bei den Griechen verwirklicht findet. S. 260 ff. 269 ff.

§. 107.
Die Menschwerdung Gottes.

Die andere Hauptform, in welcher der religiöse Geist, auf der Stufe der Mythologie, die persönliche Einheit Gottes und des menschlichen Selbstbewusstseins sich zu gegenständlich-concreter Anschauung erhob, ist die Form der Menschwerdung Gottes, welcher der Gedanke zum Grunde liegt, dass die concrete Gestalt der menschlichen Persönlichkeit die höchste Weise der sichtbaren Erscheinung des Absoluten, die vollendetste Gestalt der göttlichen Offenbarung ist. Uebrigens ist, wie das Gottwerden des Menschen, so auch die Menschwerdung Gottes eine mythologische Gestalt, welche nämlich auf der Verwechslung und Identificirung des göttlichen Wesens selbst mit seiner concreten Einheit und Offenbarung im Endlichen beruht. Die Form der Menschwerdung Gottes tritt erst auf denjenigen Stufen vorchristlicher Religionsentwicklung hervor, auf welchen der Zug nach Persönlichkeit im Vordergrund steht, und fehlt in den Religionsformen der untersten Stufe, auf welchen die Individualität noch nicht zu entschiedener Bedeutsamkeit gelangt ist und noch in der substantiellen Allgemeinheit des religiösen Geistes verschwindet.

Es sind aber folgende geschichtliche Hauptformen des menschwerdenden Gottes zu unterscheiden:

a) Das unmittelbare Menschsein Gottes im tibetanischen Lama, wo in einem wirklich existirenden menschlichen Individuum das göttliche Wesen in perennirender Erscheinung als gegenwärtig vorgestellt wird. Davon unterscheiden sich

b) die Incarnationen der indischen und persischen Religionen, worin Götter für bestimmte Zweke von Zeit zu Zeit in das Wesen des Menschen vollständig eingehen und in menschlicher Gestalt als Helden auftreten. Endlich ist

c) in der blossen Theophanie nicht das wirkliche Eingehen in die menschliche Leiblichkeit, sondern nur das sichtbare Erscheinen des Gottes das Wesentliche, und die leibliche Gestalt nur das vorübergehende Vehikel der sinnlichen Offenbarung, das Mittel der sichtbaren Erscheinung des Göttlichen, deren hier auch nur bevor-

Digitized by Google

zugte Individuen, Helden, Propheten, Patriarchen, in besonderen Fällen gewürdigt werden.

Auch hierzu sind Rosenkranz', Studien I., 121 ff. und gelegentliche Bemerkungen in Daub's dogmatischen Vorlesungen, S 80 f. 107 ff. 128 f, auch des Verf. Mythologie und Offenbarung II., §. 9. S. 22 ff. zu vergleichen. Auch Baur hat in seiner Symbolik und Mythologie II., 2. S. 3. ff. 60 ff. 263 f. über das allgemeine Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen und über die Incarnationen und Menschwerdungen der Gottheit, ihre Erscheinung in irdischer Nähe und sichtbarer Gestalt einige Bemerkungen gemacht, die aber so sehr das Gepräge der Unbestimmtheit an sich tragen, dass das Wesen der Sache damit wenig bezeichnet ist.

§. 108.
Die göttlichen Genien oder Fervers der religiösen Volksgeister.

Die beiden Momente der Einheit Gottes und des menschlichen Selbstbewusstseins, welche in den beiden letzten Gestalten für sich auseinandergetreten sind, der Menschwerdende Gott und der Gottwerdende Mensch, gehen aus dieser ihrer Einseitigkeit zur concreten Identität als in ihre Wahrheit zusammen, die nichts anders als die bestimmte ethnographische Individualität oder der Genius der verschiedenen Völker ist, in deren religiösem Bewusstsein jene Gestalten erzeugt, und von welchen die allgemeinen Typen derselben hergenommen sind. Das bestimmte nationale Selbstbewusstsein, wie es sich in den objectiven Instituten, der Sitte, dem Gesetz, der Literatur und Kunst eines Volks manifestirt, ist zugleich auch das Bewusstsein Gottes, sofern die vorchristlichen Religionen als mythologische auch National-Religionen sind und über die nationale Besonderheit des Selbstbewusstseins auch in ihrem Gottesbewusstseins nicht hinauskommen. Darum schliesst die Phänomenologie des religiösen Geistes mit dem aus dem Wesen des mythologischen Geistes und seiner phänomenologischen Entwicklung nothwendig hervorgehenden Urtheil: Der Gott ist der Mensch, welches sich so begreift, dass die bestimmte Gestalt des Gottes die unbewusst objectivirte und projicirte Gestalt des bestimmten Volksgeistes in seiner ethnographischen Existenz, oder, mit andern Worten, die weltgeschichtliche Persönlichkeit des Volkes in der Form der idealen Erhebung und göttlichen Verklärung ist. In ihren Göttern haben die Völker die zum Ideal verklärte concrete Gestalt ihrer eignen volksthumlichen

Digitized by Google

Individualität gegenbildlich angeschaut, und insofern sind die Nationalgötter in Wahrheit nichts anders, als die Fervers oder *Genien der Nationalgeister*, wie sie im allgemeinen Pantheon der religiösen Entwicklungsgechichte der vorchristlichen Menschheit, als besondere Momente und Glieder einer aufsteigenden Reihe, aufgehoben sind.

Ist nun also der mythologisch-phänomenologische Begriff Gottes auf einer jeden Stufe, als die Identität Gottes und des Menschen in seiner bestimmten ethnographischen Existenz, der objectivirte und projicirte Begriff des bestimmten Nationalgeistes, so ist hier der Punkt, wo die Phänomenologie des religiösen (menschlichen) Geistes allerdings zur Phänomenologie des Gottesbegriffs umschlägt.

Der religiöse Geist, als mythologischer oder im Prozesse seines sich-zur-Idee-Aufhebenwollens begriffener, vermag das Göttliche noch nicht in seinem reinen, ansichseienden Wesen anzuschauen, sondern nur in irgend einer Form seiner Offenbarung in der Welt, aus welcher er den Typus für die sinnliche Vorstellung des Göttlichen nimmt. Diese selbst ist verschieden, je nachdem die eine oder die andere Seite der Welt vom vorstellenden Bewusstsein zum Vehikel der Vorstellung gewählt wird; diess ist aber durch die ganze physische und ethnographische Existenz der Völker bedingt. Wie sich nun die Welt im Allgemeinen nach drei Seiten ansehen lässt, sofern sie zunächst nach ihrer äusserlichen, erscheinenden Seite, als unendliche Vielheit der Naturexistenzen, als *Naturdasein* oder Makrokosmos, dann nach ihrer innerlichen Seite, in ihrem dem empirischen Naturdasein zum Grunde liegenden Leben, als *Naturleben* oder als vitaler Geist, und endlich nach der Seite ihrer zur mikrokosmischen Einheit sich concentrirenden Totalität, als menschliche Persönlichkeit oder als *individuelle Geistigkeit* betrachtet werden kann; so wurde auch von dem das Göttliche unter dem Bilde der Welt anschauenden religiösen Bewusstsein die Welt nach diesen drei Hauptseiten zum Vehikel der Vorstellung des Göttlichen gewählt: zunächst wurde das Göttliche vorgestellt unter dem Bilde der Welt als des blossen Naturdaseins, dann als des Naturlebens und endlich als des persönlichen Geistes. Innerhalb dieser drei Hauptstufen stellt sich die phänomenologische Dialektik der verschiedenen mythologischen Gestalten des Göttlichen in folgender ethnographischen Reihe dar.

Digitized by Google

Gott wird vom religiösen Bewusstsein gefasst und vorgestellt und demgemäss von der wissenschaftlichen Betrachtung definirt:

A) auf der in der Form des Naturdaseins als Makrokosmos sich bewegenden Stufe der unmitttelbaren Naturreligion, wo der Geist noch als natürlicher, sinnlicher existirt:

1) als ruhendes Sein, in der Form der empirischen Natureinzelheit — im Fetischismus;

2) als mechanische Bewegung im regelmässigen Sphärencyclus der jenseitigen Sterneinzelheiten — im Sabäismus;

3) als allgemeine Gesetzmässigkeit, in der Form der abstract-collectiven Natureinheit (Thiän) — in der chinesischen Reichsreligion;

B) auf der in der Form des organischen Naturlebens oder des vitalen Geistes sich bewegenden Stufe der reflectirten Naturreligion, wo der Geist aus seinem natürlichen, sinnlichen Dasein zum Seelenleben sich aufhebt:

4) als unendlicher Lebensgeist, der das All durchdringt, in der Form des stillen Pflanzendaseins oder des vegetativen Lebens — in der indischen Religion;

5) als individuelle Lebendigkeit, animales Leben in der Form des Thiergeistes — in der ägyptischen Religion;

6) als kämpfendes Leben in der Ferm des die dunkle, unreine Wesenheit (Finsterniss) bekämpfenden und negirenden Lichtwesens — im Parsismus.

C) auf der in der Form der geistigen Lebendigkeit oder des persönlichen Geistes sich bewegenden Stufe der freien Naturreligion oder der seelischen Geistigkeit, wo der physische Geist sich zum freien Geist zu läutern strebt:

7) als negative Macht der erhabnen Subjectivität, in der Form des das Endliche frei setzenden Urgeistes — im Hebraismus;

8) als künstlerisch verklärte oder schöne Subjectivität, in der Form des zu einem geschlossenen Götterkreis sich besondernden Einen Weltgeistes — in der hellenischen Religion;

9) als ethisch verklärte oder freie Subjectivität, in der Form der durch eigne sittliche That die Natürlichkeit überwindenden Geistigkeit — in dem nordisch-germanischen Heidenthum.

Digitized by Google

Hier hat die von Rosenkranz sogenannte theogonische Phänomenologie, ihrem wahren Wesen nach, ihre Stelle, sofern der Begriff Gottes oder die Formel für die bestimmten ethnographischen Gestalten Gottes sich als mit dem allgemeinen Wesen der Volksgeister identisch erweist, als die Objection und Projection derselben sich darstellt. Und in diesem Sinne hat Rosenkranz Recht, wenn er S. 10 ff. in seiner Encyclopädie sagt, der Inhalt der theogonischen Phänomenologie sei der Begriff Gottes, wie das Bewusstsein desselben als seiner eignen Wahrheit inne werde. Ueber die Identität des Gottesbewusstseins mit dem nationalen Selbstbewusstsein ist die Auseinandersetzung in Daub's dogmatischen Vorlesungen. I. S. 604 ff. zu vergleichen. Es ist aus dem Obigen zugleich ersichtlich, dass in der angegebenen Dialektik des ethnographischen Gottesbegriffs zugleich die principiellen Momente für die Eintheilung der verschiedenen Religionen in der folgenden Disciplin enthalten und hier anticipirt sind. So macht sich mit dem letzten Begriffe der Phänomenologie des mythologischen Geistes, dem mit dem ethnographisch-phänomenologischen Gottesbegriff zusammenfallenden Begriffe des religiösen Volksgeistes, in seiner concreten Totalität, der Uebergang in die dritte phänomenologisch-propädeutische Disciplin, die philosophische Religionsgeschichte, als eigentlicher Ethnographie des religiösen Geistes, in welcher eben dieser ethnographische Begriff des religiösen Volksgeistes in seinen besonderen Offenbarungsweisen begriffen wird.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Die philosophische Religionsgeschichte oder die Ethnographie des religiösen Geistes.

§. 109.

Der Gegenstand der Ethnographie des religiösen Geistes.

Stellten die in der Phänomenologie des religiösen Geistes betrachteten Formen nur den abstract-allgemeinen Prozess der religiösen Entwicklung der vorchristlichen Menschheit dar, so ist nunmehr auch noch die concrete Entfaltung des religiösen Prinzips in der Geschichte, die historisch-ethnographische Bestimmtheit des allgemeinen Wesens der Religion, in ihrem weltgeschichtlichen Entwicklungsprozess zu ihrer absoluten Vollendung als Idee, für die wissenschaftliche Betrachtung übrig. Dieser concrete Stufengang des weltgeschichtlichen Werdens der absoluten Religion, die individuelle Geschichte der religiösen Entwicklung der Menschheit bis zum wirklichen historischen Aufgang der Idee der Religion in der Erfüllung der Zeiten, bildet den Inhalt der philosophischen Religionsgeschichte, als der eigentlichen Ethnographie des religiösen Geistes, welche die Aufgabe hat, in der objectiven Erscheinung der zu volksthümlichen Totalitäten bestimmten Religionen, wie sie in der Weltgeschichte aufgetreten sind, die specifische Eigenthümlichkeit, den individuellen Genius sowohl, als auch ihr inneres Verhältniss zu einander, das Princip des stufenmässigen Fortschritts in denselben, aufzuzeigen und diese Gestalten, als Glieder und Momente Eines Ganzen, in einer organischen Reihe geistig zu reproduciren. Ist nun der Gang der Weltgeschichte überhaupt, wie Hegel sagt, das grosse Tagewerk des Geistes; so ist die Religionsgeschichte insbesondere das grosse Erwachen des religiösen Geistes der Menschheit aus den ersten Dämmerungen ihres religiösen Selbstbewusstseins d. h. desselben in seiner Beziehung auf seinen göttlichen Offenbarungsgrund, bis zum eigentlichen Sonnenaufgang der religiösen Idee im Geiste des Gottmenschen.

Im Wesentlichen hat auch Schelling diess als den Inhalt der philosophischen festgehalten, nur dass er die Einheit und Continuität der geschichtlichen Entwicklung durch seine phantastischen Transscendenzen störend unterbricht. Nach ihm ist (vgl. Paulus, die endlich offenbar gewor-

dene Philosophie der Offenbarung, S. 551 f.) das religiöse Bewusstsein im mythologischen Prozess als solchem, als einem solchen geschichtlichen Vermittlungsprozess, an welchem Gott keinen Antheil hat, der Gewalt der welterzeugenden oder kosmischen Potenzen, den natürlichen (in der Natur wirkenden) Mächten anheim gefallen, welche die erzeugenden Ursachen der Mythologie sind. Dieses Urereigniss, dass der Mensch die Grundlage der Schöpfung wieder erschütterte, im Sündenfall, welches erst die Geschichte möglich machte, ist das allgemeine Schicksal, dem die Menschheit unterworfen ward, und nur es allein erklärt die Mythologie. Die mythologischen Vorstellungen, als dieses nothwendige Erzeugniss des unter die Gewalt der kosmischen Potenzen gefallenen Bewusstseins, sind die Substanz des Bewusstseins, dessen Prinzip gleichsam in sein vormenschliches Dasein zurückgestellt ist. Daraus erklärt sich der Zusammenhang der mythologischen Vorstellungen mit der Natur; im Bewusstsein entfaltet sich der Kampf in ebendenselben Momenten, die wir im ursprünglichen Werden der Natur sehen. Der leere Raum vor dem Anfang der eigentlichen Geschichte der Menschheit war erfüllt von jenen ungeheuren Erschütterungen, welche die Göttervorstellungen der verschiedenen Völker begleiteten, an welche die fortschreitenden Momente des Prozesses wie Rollen so vertheilt sind, dass jedes spätere den Prozess da aufnimmt, wo ihn ein früheres fallen liess. Darum sind die Mythologien der Völker die integrirenden Theile Eines und desselben Prozesses, und diese verschiedenen Momente an den nacheinander auftretenden Mythologien nachzuweisen, ist der Gegenstand einer Philosophie der Mythologie. So Schelling.

Dieser Inhalt lässt sich denn nun auch im Allgemeinen, mit Baur, Symbolik und Mythologie I., 148 ff., als der der Naturreligion überhaupt bezeichnen; denn der religiöse Geist in seiner mythologischen oder vorchristlichen Entwicklung steht unter der Form der Natürlichkeit, ist wesentlich noch natürlich bestimmt, mit der Tendenz, sich zum freien Geiste, der sich als Geist in seiner Unendlichkeit erfasst und als dieser in Gott sich weiss, aufzuheben. Auch die von Hegel s. g. Religionsstufe der geistigen Individualität gehört noch unter die Naturstufen des religiösen Geistes, sofern der Geist auch hier noch nicht als reiner Geist, sondern noch als Seele auftritt, die sich zum reinen Geist aufzuheben strebt, ohne dass diess freilich vollständig gelingt. Hegel's Bestimmung des Begriffs der Naturreligion, als in welcher der Geist das Natürliche sich noch nicht vollständig unterworfen habe, während in der Religion der geistigen Individualität oder freien Subjectivität die Erhebung des Geistes mit Consequenz gegen das Natürliche durchgeführt sei (Religionsphilos. I., 259), leidet überhaupt an einer gewissen Unbestimmtheit und Weite, da doch auch wieder, nach Hegel, die letztere Stufe nur den Versuch des fortschreitenden religiösen Geistes, sich den Begriff der wahrhaften Religion des Geistes zu nähern, darstellt, was freilich hier noch auf abstract-endliche Weise geschehe (I., 82). Liegt nun nach Hegel (I., 257), in dem Streben der Subjectivität, über die Unmittebarkeit oder Natürlichkeit hinauszukommen, noch nicht die errungene Freiheit, sondern nur das Freimachen von der Unmittelbarkeit; so gehören offenbar doch consequenterweise auch die Religionen der endlichen Geistigkeit noch mit in die Sphäre der Naturreligion, das

Digitized by Google

Wort in dem weiteren Sinne genommen, wornach es mit dem Begriffe der Mythologie zusammenfällt.

§. 110.
Der wissenschaftliche Begriff der philosophischen Religionsgeschichte.

Diesen Inhalt des religiösen Geistes auf der Stufe der Naturreligion oder Mythologie, wie er seine besonderen Momente nacheinander im Laufe der Geschichte auseinandergelegt hat, zur organischen Einheit einer geistigen Totalität zusammen zu fassen und die historischen Gestalten der Religion als diese auseinandergetretenen Momente und Begriffsbestimmungen des auf dem Wege seines Zusichselbstkommens begriffenen religiösen Geistes zu begreifen, ist der allgemeine Begriff der philosophischen Religionsgeschichte, die, als Ethnographie des religiösen Geistes, in der allgemeinen Phänomenologie der religiösen Idee die subjectiv-objective Seite oder die Seite der Einzelheit repräsentirt, sofern es sich eben hier darum handelt, den ethnographisch-geschichtlichen Zusammenhang der an die einzelnen weltgeschichtlichen Völker vertheilten Momente des religiösen Geistes als daseienden und erscheinenden denkend zu erfassen und organisch zu reproduciren. Die einzelnen concreten Gestalten, in welchen sich das erscheinende Wesen der Religion unter gegebnen physischen und ethnographischen Bedingungen zu bestimmter Individualität herausarbeiteit, sind eben die wirklichen Religionsformen, als Stufenformen und Entwicklungsknoten des zur vollendeten und freien Einheit des Wesens und der Erscheinung, zur Idee, sich hinauftreibenden religiösen Geistes der Menschheit. Demgemäss lässt sich diese Disciplin, ihrem wissenschaftlichen Begriffe nach, als die denkende Erkenntniss des mythologischen Geistes in seinem ethnographisch-geschichtlichen Vermittlungsprozess, als dem Prozesse seines Zusichselbstkommens und seines Sichaufhebens zur Idee, bestimmen. (Vgl. oben §. 57.)

Dass die philosophische Religionsgeschichte im encyclopädischen Organismus der theologischen Wissenschaften eine nothwendige Stelle eineimmt, geht schon aus dem oben dargelegten Begriffe derselben hervor; ein denkendes Begreifen der christlichen, als der absoluten Religion, also eine Theologie im höchsten Sinne des Wortes, als Wissenschaft der christlichen Religion, ist ohnehin nicht möglich, ohne den ganzen weltgeschicht-

Digitized by Google

lichen Erziehungsgang der Menschheit in seinen bestimmten Stufen begriffen zu haben; und wird, wie bisher geschehen ist, die A. T.'liche Religion in die Theologie hereingezogen, so kann diese ihrer Eigenthümlickeit und ihrem Begriffe nach, als eine bestimmte nothwendige Erziehungsstufe der Menschheit, nur dadurch wissenschaftlich begriffen werden, dass sie in ihrem Zusammmeuhange mit der ganzen religiöson Entwicklung der Menschheit, in ihrem innern Verhältniss zu den übrigen vorchristlichen Religionen betrachtet wird. Nach allem diesem kann der von Seiten der empirischen Theologen gegen eine Aufnahme der übrigen vorchristlichen Religionen in die theologische Wissenschaft erhobne Widerspruch um so weniger ein erhebliches Gewicht in der Wagschale abgeben, als die Motive zu solchem hartnäckigen Sichverschliessen gegen den Fortschritt in der Wissenschaft jetzo nicht mehr verborgen sind.

An die Stelle derjenigen Disciplinen, welche in der bisherigen theologischen Encyclopädie das A. T. zum Gegenstand hatten, tritt nunmehr das grosse welthistorische alte Testament, die philosophische Religionsgeschichte; der Begriff der biblischen Theologie des A T. erweitert sich zum Begriffe einer allgemeinen philosophischen Darstellung und Entwicklungsgeschichte der vorchristlichen Religionen überhaupt, in welcher die Religion des Judenthums ihre bestimmte organische Stelle erhält und allein unter diesem höhern wissenschaftlichen Gesichtspunkte in ihrem eigenthümlichen Wesen und ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung wahrhaft begriffen werden kann. Was also bisher der A. T.'lichen (jüdischen) Theologie allein zugestanden worden war, nach ihren verschiedenen Momenten, als s. g. Einleitung in's A. T. oder A. T.'liche Literärgeschichte (Kanonik), als A. T.'liche Exegetik u. als A. T.'liche Dogmatik in der theologischen Wissenschaft vertreten zu sein, diess haben alle übrige Religionsformen in ihrer Art ebenfalls vollständig in Anspruch zu nehmen. Jede bestimmte Religion hat in diesem Sinne einen biblisch-theologischen Theil, nur dass eine philosophische Religionsgeschichte, als solche, die allgemeine biblische Literärgeschichte und Exegese (in jenem universalen Sinne des Wortes) nur zu ihren, ausserhalb ihrem eignen Bereiche liegenden Voraussetzungen hat und auf die Resultate derselben sich stützt, während als integrirendes Moment dieser Wissenschaft nur die biblische Dogmatik, in jener auf alle Religionen ausgedehnten Bedeutung des Wortes, gelten kann.

Zwischen A. T.'licher (jüdischer) Literärgeschichte und der Literärgeschichte der indischen, persischen und anderer Religionsurkunden findet hinsichtlich der Dignität und Wichtigkeit kein wirklicher Unterschied statt, und das aus der Vergangenheit überkommene Vorurtheil, welches in historischer Rücksicht der heiligen Literatur der Juden einen so eminenten Vorzug beilegt, ist in den Augen Unbefangener längst als eine unhaltbare antiquarische Voraussetzung erkannt und aus der Wissenschaft als solcher sofort zu beseitigen. Die kritische Geschichte der Entstehuug und innern Entwicklung einer bestimmten Religion, nach den vorhandenen Quellen, gehört aber in die allgemeine kritische Geschichtsforschung, und die allgemeine philosophische Religionsgeschichte hat sich nur auf die Resultate der historisch-kritischen Forschungen zu beziehen. Ebenso gibt es keine besondere Kritik, Hermeneutik und Exegese der biblischen Schriften des A.

Digitized by Google

T.'s, welche von der Exegetik der heiligen Literatur anderer weltgeschichtlich bedeutenden Völker verschieden wäre. Beide sind auf ebendieselben Grundsätze gebaut, beide von gleicher Wichtigkeit für die allgemeine Religionsgeschichte, obgleich die religionsgeschichtliche Philologie und Linguistik als solche kein Glied im encyclopädischen Systeme der Religionswissenschaft als solchem bilden, sondern ebenfalls nur als gelehrte Hülfsdisciplinen in die Alterthumswissenschaft gehören und der philosophischen Religionsgeschichte nur als Basis und Voraussetzung dienen, als Mittel für den höheren Zweck der Entwicklung des religiösen Lehrgehalts der heiligen Urkunden selbst.

Dass der philosophischen Religionsgeschichte in diesem Sinne, als der Ethnographie des mythologischen Geistes, Rosenkranz keine besondere Stelle in seiner Encyclopädie zugewiesen und sie nur bei Gelegenheit der speculativen Dogmatik als eine mit letzterer (?) zusammenhängende Disciplin flüchtig berührt hat, ist ein Beweis, dass die Gestalt, welche die theologische Encyclopädie bei ihm erhalten hat, keineswegs ein aus der Einheit der Idee frei herausgeborner wissenschaftlicher Organismus ist.

§. 111.

Die Eintheilung der philosophischen Religionsgeschichte.

Das Prinzip für die Eintheilung ist in dem inhaltsvollen Begriffe der Wissenschaft selbst enthalten, es ist das Prinzip des Fortschritts des religiösen Geistes selbst. Der objective Stufenunterschied der einzelnen Religionen ruht auf der verschiedenen Bestimmtheit des Verhältnisses zwischen dem menschlichen Selbstbewusstsein und seinem göttlichen Offenbarungsgrunde, auf der verschiedenen Form der Anschauung des Göttlichen in seiner Einheit im Menschen. Die besonderen Momente, durch welche diese historische Positivität der Religionen bedingt und ihre weltgeschichtliche Individualität constituirt wird, sind aber die bestimmte ethnographische Existenz der Volksgeister, als der unmittelbare Complex ihrer physischen Lokalität, und die bestimmte Form der Selbstbeziehung des religiösen Volksgeistes auf diesen seinen substantiellen Inhalt. Wiefern nun diese welthistorischen Religionsformen eben nur die fortschreitende Manifestation und Position des Einen religiösen Geistes sind, welcher selbst als das treibende Prinzip des Fortschritts aus der Unmittelbarkeit seiner Erscheinung zur Freiheit und Idealität sich erweist; zieht sich durch den ganzen Gang der Religionsgeschichte der objective Faden der historischen Continuität des religiösen Geistes hindurch, so dass die bestimmten Religionsformen keineswegs blos die zufälligen Metamorphosen des sich willkürlich verwandelnden Pro-

Digitized by Google

teus der Religion sind, sondern einen gesetzmässigen organischen Verlauf, ein Auseinanderlegen der nothwendigen Begriffsmomente darstellen. Der religiöse Geist, wie er als mythologischer im Prozesse seines Zusichselbstkommens, seines in sich selbst und in der Einheit mit Gott Sichzusammenfassens begriffen ist, durchläuft für sich noch einmal ideell denselben Gang, den das Werden und die Entwicklung der Welt genommen hat, und fixirt die wesentlichen Momente des sich manifestirenden Naturgeistes noch einmal als Momente der göttlichen Offenbarúng für's Bewusstsein und Selbstbewusstsein, so dass die weltgeschichtliche Entwicklung des religiösen Geistes in ihrer Totalität als das mikrokosmische Ab- und Nachbild der Weltentwicklung selbst erscheint.

Hieraus ergibt sich die Eintheilung der philosophischen Religionsgeschichte schon von selbst: sie ist nur der auseinandergelegte und ausgesprochene objectiv-geschichtliche Verlauf selbst in seinen besonderen Momenten, wie ihn der in die Geschichte sich vertiefende denkende Geist der Wirklichkeit abzulauschen und im Reiche der Wissenschaft zu reproduciren hat. Der Menschengeist, in seiner ethnographischen Bestimmtheit, ist das Prinzip der Eintheilung der Religionsgeschichte, deren Stufenformen sich danach bestimmen, wie eben der religiöse Volksgeist sein Verhältniss zu seinem göttlichen Grunde anschaut, d. i. das Göttliche auf mythologische Weise vorstellt. Die allgemeine Eintheilung ist desswegen die oben (§. 108) vorgeführte Entwicklungsreihe:

Die erste Stufe bewegt sich in der Form des Naturdaseins als Mikrokosmos, als die unmittelbare Naturreligion, welche den Fetischismus, Sabäismus und die chinesische Religion in sich schliesst;

B. Die zweite Stufe, als die reflectirte Naturreligion, bewegt sich in der Form des organischen Naturlebens oder des vitalen Geistes und schliesst die indische, ägyptische und persische Religion in sich;

C. Die dritte, in der Form des psychischen Lebens oder des Personalismus sich bewegende Stufe, die freie Naturreligion, schliesst den Hebraismus, Hellenismus und die nordisch-germanische Religion in sich.

Digitized by Google

Im Besonderen sind dann die Hauptstufen zuerst in ihrer allgemeinen Bestimmtheit zu charakterisiren, während bei der Betrachtung jeder einzelnen Religionsform zuerst die subjective Seite oder die allgemeine Individualität des religiösen Volksgeistes, die bestimmte ethnographische Form des religiösen Selbstbewusstseins, dann die objective Seite, der besondere religiöse Inhalt, die bestimmte Vorstellung vom Göttlichen in seinem Verhältniss zum Menschen, und endlich die subjectiv-objective Seite oder die concrete Existenz des religiös-sittlichen Volkslebens in Cultus, Kunst, und Sittlichkeit, als der Selbstobjectivirung des religiösen Geistes, darzustellen sind.

Nach Schelling ist das Prinzip, nach welchem die Mythologie fortschreitet, das successive Hervortreten der im Unbewusstsein vereinigten Potenzen, die sich nach der Entzweiuung nur successiv wieder vereinigen können. Mit dem Kommen der dritten Potenz, dem Weichen, der Ueberwindung des Starren, haben wir es dann mit der Totalität der Potenzen zu thun. (S. 565 f.) — Der Kampf der Prinzipien entfaltet sich im Bewusstsein in denselben Momenten, die wir im ursprünglichen Werden der Natur sahen (S. 559). — Allerdings enthalten diese Bemerkungen das Wahre, das nur von der phantastischen Form, in welcher es hier verhüllt auftritt, zu befreien ist. An Schelling erinnern auch die Bemerkungen Wirth's, die speculative Idee Gottes, S. 84 f. (§. 61). Nach ihm ist das Eintheilungsprinzip dieser geschichtlichen Entwicklung, welches mit dem Eintheilungsprinzip der Geschichte überhaupt zusammenfällt, richtig als der Begriff des endlichen oder creatürlichen Geistes selbst gefasst, dessen Bestimmungen in der Entwicklung auseinander und nacheinander auftreten und sich in die vier Weltalter des wesenheitlichen, des vitalen, des seelischen und des reinen Geistes gliedern, so dass erst in dieser geschichtlichen Evolution, die in der Schöpfung der Natur für sich entlassenen göttlichen Substanzen vollkommen in den Geist zurückgeführt werden. Das Nachwirken der Natursubstanzen im Geist, der die Existenzform der natürlichen Substanzen hat, durch sie in seiner Darstellung bedingt wird, bedingt die Form des Vernehmens des Göttlichen.

In geistreichen Bemerkungen ist das Verhältniss des in der Einheit mit seiner heimathlichen Natur ruhenden Selbstbewusstseins eines bestimmten Volkes in seinem Zusammenhang mit dem Gottesbewusstsein, das durch die Entwicklungsstufen des natürlichen Daseins hindurchdringen muss, von Braniss: Uebersicht des Entwicklungsgangs der Philosophie in alter und mittlerer Zeit (1842) S. 21 ff., beleuchtet worden, nur dass der Verf. Heidenthum und Judenthum als ursprüngliche und feste Gegensätze die vorchristliche Geschichte durchziehen lässt, wodurch eine wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung unmöglich wird. Mit vollem Recht aber ist ebendort darauf hingewiesen, dass der Mensch in seiner Entwicklung zum universellen Naturgeist alle Naturstufen zu durchlaufen und deren immmanentes Wesen als allgemeines Selbstbewusstsein eines bestimmten, von den

übrigen graduell und qualitativ unterschiedenen Volksgeistes auszusprechen hat. Das anschauende Naturbewusstsein eines Volkes enthält den Naturgeist nur so, wie er sich auf einer einzelnen Stufe seiner plastischen Entwicklung eine sinnlich-concrete Wirklichkeit gegeben hat oder denselben in einer bestimmten höheren oder niederen Formation, in welcher er dem Bewusstsein manifest ist und so auch dem Gottesbewusstsein sein charakteristisches Gepräge gibt.

Erste Stufe.

Die unmittelbare Naturreligion

oder

die Religion der Naturmacht.

§. 112.

Allgemeine Bestimmtheit der Stufe.

Der Geist existirt auf der ersten geschichtlichen Lebensstufe der religiösen Entwicklung überhaupt noch als unmittelbarer, natürlicher, sinnlicher, der Wille als niedere Begehrlichkeit; der dunkle Naturgrund wirkt in der Selbstoffenbarung des Geistes auf seiner untersten Lebensstufe noch mächtig nach, ohne dass dieser seine Freiheit schon so weit zu manifestiren vermöchte, um sich als die selbstbewusste Macht über die Natur zu bewähren. Dieser bestimmten Existenzform des geistigen Lebens entspricht auch die Form des religiösen Verhaltens und die vorgestellte Gestalt des Göttlichen. Der religiöse Geist hat überhaupt, in seiner fortschreitenden Bewegung durch die Epochen der Geschichte hindurch, die Tendenz, sich in seinem immanenten Verhältniss zu Gott, d. i. in seinem ewigen Offenbarungsgrunde zu erfassen und darin als mit sich einig festzuhalten; er geht darauf aus, sein gegebnes, thatsächliches Sein und Einssein in Gott, die positive Grundlage seines Selbstbewusstseins, auch zu wissen, sich über sich selbst klar zu werden, um dann andrerseits dieses sein gegebnes Verhältniss zu Gott als ein freigesetztes, als einen Act seiner Selbstbestimmung, als seine eigne That zu haben und darin sich als frei zu wissen. Beide Seiten, die theoretische nnd die praktische, die Anschauung und die That, wie sie zusammen das Wesen der Religion constituiren, treten hier in folgender Bestimmtheit auf.

Digitized by Google

Indem der nach Selbstverständniss ringende Geist sich in seinem ewigen Offenbarungsgrunde zu erfassen strebt, gelingt ihm diess nur nach Maassgabe seiner gegebnen geistigen Lebensbestimmtheit, deren allgemeines Gepräge sich auch seinem religiösen Verhalten aufdrückt. Der Geist findet und hat sich vorerst nur als vereinzeltes Dasein, neben vielen anderen ebenso empirischen Einzelheiten; die Welt erscheint dem Ich noch vorwaltend nach ihrer äusserlich erscheinenden Seite, in ihrer empirischen Unmittelbarkeit, als unendliche Vielheit einzelner Existenzen, und die Beziehung des Naturdaseins auf das Subject, auf den Menschen als Persönlichkeit, ist dem Geiste kaum in unbestimmter Ahnung aufgegangen. Dadurch charakterisirt sich diese erste Stufe im Allgemeinen als unmittelbare Naturreligion.

In dieser seiner empirischen Einzelheit setzt sich das Ich der Natur in ihrer unendlichen Vielheit, die es von sich unterscheidet, als Macht gegenüber, die es einestheils sich zu unterwerfen strebt, andererseits aber auch wieder von derselben sich abhängig weiss und ihr gegenüber im Zustande der Furcht sich befindet. In diesem Wechsel des Ich, sich als Macht über die Natur, in ihrer starren Objectiviiät, zu setzen und zugleich immer wieder durch die Naturmacht sich eingeschränkt und bewältigt zu sehen, bewegt sich die praktische Seite des religiösen Verhältnisses auf dieser Stufe, die somit als Religion der Naturmacht und Furcht sich bestimmt.

Was nun die theoretische Seite, die Form der Anschauung und Vorstellung des Göttlichen unter dem Bilde der Welt angeht, so wird von dem Bewusstsein, welchas das Göttliche in seiner reinen, ansichseienden, von der Welt unterschiedenen Wesenheit noch nicht von der Welt, in der dasselbe offenbar und immanent ist, bestimmt und scharf zu unterscheiden vermag, doch aber von dem instinctiven Drange bewegt wird, sich sein ewiges Verhältniss zu Gott anschaulich und vorstellig zu machen, jene bestimmte Anschauungsweise der Welt in ihrer daseienden Unmittelbarkeit als Complex einer unendlichen Vielheit einzelner Naturexistenzen, durch den dem mythologischen Geist überhaupt eignenden Verwechslungs- uud Projectionsact der Phantasie zum Typus und Vehikel für die sinnliche Vorstellung des Göttlichen gewählt; die Anschauung des Absoluten unter dem Bilde der Welt als der äusseren Objec-

Digitized by Google

tivität des Naturdaseins, diess ist die gemeinsame Grundform der Gottesanschauung, die vorgestellte Gestalt Gottes auf dieser Stufe.

Sowohl die bestimmte Existenzform des religiösen Geistes, als auch die derselben entsprechende Gottesanschauung und die praktische Bestimmtheit des religiösen Verhältnisses lassen aber näherhin drei besondere Modificationen zu, jenachdem das objective Naturdasein nach der Seite des ruhenden Seins oder der mechanischen Bewegung oder der abstracten Gesetzmässigkeit aufgefasst und das Göttliche entweder als die in der Unmittelbarkeit der einzelnen Naturexistenzen gegenwärtig wirkende Macht, oder als über die nächste sinnliche Wirklichkeit erhabene transscendente Macht (Sternmacht), oder als die Eine und allgemeine Macht in der unendlichen Vielheit der Dinge (Himmelsmacht) angeschaut wird. Hiernach besondert sich der religiöse Geist auf dieser Stufe in drei Hauptformen, deren geschichtliche Existenz der Fetischismus, der Sabäismus und die chinesische Religion sind, welche nach der Seite ihrer symbolischen Bestimmtheit der Sphäre der unmittelbaren Symbolik angehören.

Vergl. über diese Stufe ausser dem oben §. 62—64, S. 170 f. Angedeuteten auch des Verfassers Mythologie und Offenbarung, I. Bd. §. 75. S. 157 ff. u. §. 73 u. 74. S. 149 ff. In Bezug auf die Vollständigkeit der hierher gehörigen geschichtlichen Religionsformen ist bei Hegel ein Mangel wahrzunehmen. Vom Fetischismus geht er, und auch Reiff folgt ihm hierin (Anf. d. Philos. S. 108 f.), unmittelbar zur chinesischen Religion über, obgleich hier ein Mittelglied fehlt, das den Fortgang von der unmittelbaren, sinnlichen Einzelheit der nächsten empirischen Existenz zur abstrakten Zusammenfassung und allgemeinen Totalität der einzelnen Mächte vermittelt. Dieses Moment ist aber die vorgestellte, der empirisch-diesseitigen Unmittelbarkeit enthobene Einzelheit, wie dieselbe als Vorstellung der über der nächsten Wirklichkeit erhabenen Gestirne in den sabäischen Religionen festgehalten wird. Diese von Hegel übergegangene Religionsform war zwischen die Form der Zauberei und die chinesische Religionsform einzuschieben. Vgl. Zeller, in den hallischen Jahrbüchern. 1841.

I. Die Religion der Zauberei oder der Fetischismus.

§. 113.

Die bestimmte Form des religiösen Selbstbewusstseins.

Auf der untersten Stufe seiner geschichtlichen Existenz ist der Geist noch in der Unmittelbarkeit des natürlichen Daseins befangen

Digitized by Google

und durch seinen dunkeln Naturgrund vorwaltend bestimmt, aus welchem sich Bewusstsein und Wille kaum zu erheben streben. Das Bewusstsein besitzt noch nicht die Kraft der Erhebung über die unmittelbare sinnliche Existenz zur Allgemeinheit des Naturdaseins, sondern fasst sich als empirisch einzelnes, gegenüber einerseits den vereinzelten Naturexistenzen und andrerseits den übrigen menschlichen Einzelindividuen, ohne noch die erscheinenden Naturobjecte in ihrem atomistischen Nebeneinandersein aufeinandersein zu beziehen und in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu bringen und dann wiederum das äussere Dasein dieser Vielheit auf sich, das Subject, zu beziehen. Der Zusammenhang von Object und Subject ist hier noch ganz zufällig und lose, sowie auch die Unterscheidung des Geistes als einzelnen von sich in seiner wahrhaften geistigen Wesenheit dem Bewusstsein noch nicht aufgegangen ist. Ebenso ist der Wille noch ganz der natürliche des sinnlichen Begierdelebens und die Befriedigung seines unmittelbaren zufälligen Bedürfnisses sein alleiniger Inhalt; er geht nur darauf aus, sich selbst in seiner sinnlichen Vereinzelung als unbedingt zu setzen, sich als empirischen gegen die Schranke der äusseren Objectivität durchzusetzen.

So ist die im Wesen des Menschen gesetzte Einheit und Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit zur schroffen Entzweiung auseinandergegangen, der Geist in den Gegensatz seiner Elemente zerrissen und in dem qualvollen Ringen begriffen, sich zur Einheit und Versöhnung mit sich selbst wieder emporzuheben. Das Subject ist hin und hergeworfen in dem unruhigen Streben, sich als Macht gegen die ihm entgegenstehende Macht der Natur festzuhalten, ist in den unendlichen Wechsel von Freiheit und Nothwendigkeit hereingestellt, welcher nur vorübergehend dadurch zur ruhigen Mitte der Versöhnung gelangt, dass es dem Subject gelingt, nicht sowohl die Naturmacht zu überwinden, als vielmehr auf den Punkt zu kommen, wo der Gegensatz von selbst sich bricht und die Freiheit unmittelbar zur Nothwendigkeit sich aufhebt.

Was die geographisch-geschichtliche Existenz anlangt, so hat diese erste und niedrigste Religionsform unter den Naturvölkern, den s. g. Wilden, der alten und neuen Welt, unter der mongolischen, afrikanischen, amerikanischen und australischen Menschheit ihr zerstreutes — auch hierin ihrem Wesen getreues — Dasein.

Digitized by Google

Im Allgemeinen haben auch Hegel (Religionsphilos. 1840. 2. Aufl. I., 238—307 u. Philos. d. Geschichte. 1840. 2. 2. Aufl. S. 116 f.) u. Rosenkranz (die Naturreligion. 1831. S. 64 ff. 72 ff. 131 ff. 206 ff.) diese unterste Erscheinungsform des religiösen Geistes in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung in obiger Weise bestimmt, nur dass bei ihnen das eigentlich religiöse Element, das immanente Verhältniss der Elemente des Selbstbewusstseirs untereinander und ihr Sichaufheben zur Einheit, in einem unbestimmten Nebel zerfliessen, während es dagegen von Reiff (Anf. d. Philos. S. 108 f.) in wenigen Zügen auf das Anschaulichste in den Vordergrund gestellt worden ist. Uebrigens hat Hegel nur in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen, nicht in der Phänomenologie, der Religion der Zauberei diese ihre Stelle angewiesen. Ueber diese Religiosform ist ausserdem noch zu vergleichen B. Constant, de la religion. 1824 f. Deutsch von Petri. 1824. I. Bd. S. 245 ff. Wirth, die specul. Idee Gottes. 1845. §. 62. S. 86 ff. Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. 1836. S. 242—260.

Genaueres über das Heidenthum der mongolischen, afrikanischen, amerikanischen und malayischen Menschheit findet sich bei Stuhr a. a. O., in Ritters Erdkunde, Roon's Grundzügen der Erd-, Völker- und Staatenkunde III., 1. S. 248—263.

§. 114.
Der religiöse Glaube des Fetischdieners.

Dem in der Unmittelbarkeit des empirischen Einzeldaseins eingeschlossenen Geist kommt auch sein Verhältniss zu seinem eignen immanenten Offenbarungsgrunde, in der Einheit mit welchem das Selbstbewusstsein seinen Halt hat, nicht anders als unter ebenderselben Form, welche hier die Grundbestimmtheit des Geistes ausmacht, zum Bewusstsein. Die Form, unter welcher das Göttliche vorgestellt wird, ist die Natur in ihrer empirisch-atomistischen Vereinzelung; ein einzelnes unmittelbares Naturobject aus der unendlichen Reihe der objectiven Wirklichkeit wird als das Göttliche gewusst und dient dem Bewusstsein zum Vehikel, um die unmittelbare Empfindung des dem Geiste inwohnenden Absoluten zur festen Objectivität einer bestimmten Vorstellung zu erheben. Im Idol, im Fetish ist Gott als schützende, wohlthätige Zaubermacht gegenwärtig angeschaut und zwar als die im unendlichen Wechsel der Vereinzelung sich gleich bleibende Naturmacht. Nicht die allgemeine Macht als solche wird von dem kraftlosen Bewusstsein als der wesentliche Inhalt der Vorstellung festgehalten, sondern als in unendlicher Vereinzelung und Zerstreuung in den Naturobjecten sich manifestirend wird dieselbe gewusst.

Digitized by Google

Von dieser in den einzelnen Naturobjecten zur Erscheinung kommenden Macht findet sich das subjective Selbstbewusstsein abhängig, und die nächste religiöse Empfindung ist desshalb die der Furcht vor der Naturmacht. Aber dieses Gefühl der Abhängigkeit und Furcht ist nur nothwendiger Durchgangspunkt zur Bethätigung der subjectiven Freiheit, in deren Empfindung die Furcht umschlägt. Den Geist durchzuckt, sowie er in die Anschauung der äusseren Objectivität sich versenkt, sogleich die Ahnung seines eignen wahrhaften Wesens, seiner substantiellen Freiheit und Erhabenheit über die Natur, und er empfindet in sich den Trieb, dieses Freiheitsgefühl zu objectiviren, die Welt durch seine Freiheit zu bestimmen und so die Uebereinstimmung zwischen dem subjectiven Zweck und der Macht des objectiven Daseins herzustellen, also die Entzweiung des subjectiven und objectiven Daseins aufzuheben. Dieses Streben ist das der Magie zum Grunde liegende religiöse Prinzip, in welcher nämlich der Geist darauf ausgeht, ohne freilich noch auf den zwischen dem Mittel und dem beabsichtigten Erfolg nothwendigen Causalzusammenhang zu reflectiren, die Natur durch den Willen zu beherrschen und den Willen als unbedingte Macht über die Natur zu setzen. Dem richtigen dunkeln Gefühle der ursprünglichen Einheit von Natur und Geist, Nothwendigkeit und Freiheit, welches diesem Streben zu Grunde liegt, ist somit freilich auf der andern Seite wieder die Täuschung beigemischt, dass der Wille des Menschen in seiner zufälligen, empirischen Bestimmtheit als die höhere Macht über die Natur festgehalten wird, ein Irrthum, der jedoch wieder einigermassen, wenn gleich auch nur auf phantastisch-willkürliche Weise, dadurch aufgehoben wird, dass die Bestimmtheit des zaubernden Selbstbewusstsein nicht der gemeine, alltägliche Zustand des Subjects, sondern ein höherer Zustand der Ekstase ist.

Die Ahnung seines eignen unentzweiten Wesens, als der ursprünglichen Einheit von Subject und Object, Freiheit und Nothwendigkeit, geht dem Geiste besonders in der Betrachtung des Traums auf, der sich als ein unbewusstes Sichselbstvernehmen des Subjects, ein Sichgegenständlichwerden mit seiner ganzen individuellen Welt darstellt. Wie nun der Geist aus der Vergleichung des Traumlebens mit dem wachen Zustande den Unterschied und theilweisen Widerspruch beider gewahrt, schaut er im Traum die

Digitized by Google

Wirksamkeit einer fremden, höheren Macht, die Offenbarung der allgemeinen Macht des Naturdaseins, die Schicksalsstimme aus dem Unbewusstsein, welche sich im wachen Leben durchzusetzen, geltend zu machen, sich Realität zu verschaffen, die daseiende Wirklichkeit sich nachzubilden habe.

Der endlose Wechsel von Freiheit und Abhängigkeit, der den Geist erfüllt, schlägt endlich in die Anerkennung der allgemeinen Naturnothwendigkeit um, deren Macht in Schrecken erregender Gestalt der Tod zur Erscheinung bringt. Das Subject muss sich hier der allgmeinen Macht unbedingt unterwerfen, ungefragt, ob es wolle, oder nicht, und gewinnt so in der Anschauung des Todes, der demselhen als etwas Furchtbares erscheint, die unmittelbare Einsicht in die Verkehrtheit des Beginnnens, das Ich, den Willen, in seinem empirischen Dasein als absolute Macht festhalten zu wollen. Das Bewusstsein vermag aber den Gedanken an die Negativität des Todes, als allgemeine Macht über die Individuen, so wenig festzuhalten, dass es wiederum nur in den einzelnen Todten dieselbe anschaut und jenen statt dieser sich unterwirft. Der Mensch fühlt und setzt sich von den Verstorbenen abhängig und verkehrt so die negative Macht im Tode zu einer positiven, stellt sich dieselbe als eine über die diesseitige Existenz, das lebendige Dasein noch übergreifende Gewalt und die Todten als nach dem frischen Lebensblute der diesseitigen Wirklichkeit dürstend vor. Die Erinnerung an die Verstorbenen und der Glaube an ihr Fortleben nach dem Tode objectivirt sich für das Bewusstsein und prägt sich in dem Glauben an die Geisterwelt, als die Welt der Abgeschiedenen, aus, die als Gespenster im Diesseits umher irren und eine feindselige Macht über die Ueberlebenden ausüben.

Den besonderen Inhalt dieser Religionsform hat Rosenkranz, auf der Grundlage der Hegel'chen Exposition in den religionsphilosophischen Vorlesungen, als ausführlichen Commentar derselben, in der Schrift: die Naturreligion, 1831. S. 64 ff. mit grosser Ausführlichkeit entwickelt und namentlich auch auf dankenswerthe Weise das gegebne Material — wozu jetzt noch die trefflichen Untersuchungen von Stuhr: die Religionsformen der heidnischen Völker des Orients. I. Bd. S. 243 — 260 hinzuzunehmen sind — zusammengestellt.

Mit Unrecht nennt Feuerbach (in O. Wigands Epigonen I. (1846). S. 141 ff.) die Zauberei der uncultivirten Völker die religiöse Erscheinung von der übernatürlichen Macht der Religion, (nämlich der aufgehob-

Digitized by Google

nen Naturschranke der menschlichen Wünsche), weil hier der blosse Wille des Menschen, das blosse Wort als eine die Natur beherrschende Macht ausgesprochen sei. Freilich wohl; aber diess könnte nicht geschehen sein, läge nicht die wahre Ahnung der wesentlichen und ewigen Einheit des Willens und der allgemeinen Nothwendigkeit, der subjectiven Freiheit und des objectiven Naturgesetzes zum Grunde. Dagegen ist es ganz richtig, was Feuerbach (ebendas. S. 147) in Bezug auf den Geisterglauben bemerkt: „Die Geister der Todten sind nichts anders, als die aus der Erinnerung sich nicht verwischenden Vorstellungen und Bilder der Todten, die einst wirklichen Wesen als vorgestellte Wesen, die aber dem religiösen, d. h. ungebildeten, zwischen dem Gegenstand und der Vorstellung von ihm nicht unterscheidenden Menschen für wirkliche, selbstbestehende Wesen gelten."

§. 115.
Die Selbstobjectivirung des religiösen Geistes im Cultus.

Den wesentlichen Mittelpunkt des ganzen Cultus dieser Religionsform bildet die Ausübung der Zauberei, welche als das Streben, die aus der Abhängigkeit und Furcht vor der Naturmacht sich herausringende Regung des empirischen Freiheitsgefühls auf rohe und unvermittelte Weise in die objective Welt einzuführen, den höchsten Zustand des Selbstbewusstseins innerhalb dieser Religionsform darstellt und sich nach ihrem Gegenstande unterscheidet: entweder als Naturbeschwörung, d. i. als das Streben des Geistes, die Zaubermacht des Willens über die Naturmächte zu bewähren, (auch der Fetisch dient als ein dabei angewandtes Zaubermittel), oder als Geisterbeschwörung, d. i. als das Streben des Geistes, die feindselige Macht der bösen Geister zu brechen, mit der Macht des zu erhöhter Intensität und Energie gesteigerten Willens über jene Mächte der Einbildung zu herrschen — ein Kampf des wachen, selbstbewussten Menschengeistes gegen die hohle Schattenexistenz der unheimlichen Gespenster seiner eignen Vorstellung.

Die Zauberei bethätigt sich aber entweder durch den einfach ausgesprochenen Willen des Subjects, oder durch Anwendung besonderer äusserlicher Mittel, ohne Ahnung des Causalzusammenhangs, oder durch die Vermittlung der den Objecten selbst inwohnenden Kraft. In der Person des von der Menge durch seine äussere Erscheinung und Zurüstung, wie durch eine besondere Stimmung des Bewusstseins unterschiedenen Zauberers tritt das aus der Masse, als aus der religiösen Gemeinde, herausgeborne höhere Selbstbe-

Digitized by Google

wusstsein hervor, worin die Menge ihren eignen Genius schaut. Der in Kämpfen, Zuckungen und Verzerrungen sich äussernde subjective Zustand des Zauberers ist eine durch Ueberreizung des Nervensystems hervorgebrachte sinnliche Betäubung und Ekstase, ein wildes Aussersichsein, welches hier als die erste, noch rohe Ahnung der Nothwendigkeit einer Erhebung des Willens über seine empirische Naturbestimmtheit sich erweist. Die Priester- und Mittlerbestimmung des Zauberers ist, neben dem Opfer, hauptsächlich die Ausgleichung der subjectiven Willkür des Begierdelebens mit der Objectivität der Naturnothwendigkeit durch die Magie und Beschwörung.

Die den Geistern, als den abgeschiedenen Seelen, erwiesene Verehrung geht aus der gemischten Empfindung von Liebe und Furcht hervor und erstreckt sich auf eine Menge roher und phantastischer Todtengebräuche a). In der mit dem Todtenglauben identischen Vorstellung von guten und bösen Dämonen, die auf den Menschen Einfluss übten, ist zugleich die erste und noch rohe Objectirung und Projection des sittlichen Gefühls und der Regung des Gewissens zu erkennen b).

a) Siehe bei Rosenkranz, die Naturreligion. S. 143 ff.

b) Siehe ebendas. S. 44 ff. — Auch der Naturmensch ist zum Unterschiede des Guten und Bösen bereits erwacht und auf dem Wege zur sittlichen Freiheit. Statt nun aber den Unterschied des Guten und Bösen in sich selbst zu finden und zu setzen, verlegt er ihn ausser sich heraus; die selbständig vorgestellten Gestalten böser Geister sind nur die aus dem entzweiten und zerrissenen Gemüthe herausgesetzte und mit der Erinnerung an die Verstorbenen in Verbindung gebrachte gegenständliche Anschauung des entzweiten Geistes selbst. Der Schmerz dieser Entzweiung aber und die nagende Pein des Schuldbewusstseins, die sich in Aeusserungen wüster Unruhe kund gibt, sucht sich im Opfer wieder zu versöhnen, welches diesem Schatten der Einbildungskraft dargebracht wird.

II. Die sabäisch-vorderasiatische Religionsform.

§. 116.

Die Grundbestimmtheit des sabäischen Selbstbewusstseins.

Der Geist schreitet zur bestimmteren Unterscheidung des zufälligen, empirischen Einzeldaseins und seiner selbst, als einer solchen subjectiven, zufälligen Einzelexistenz, von einer höheren allgemeinen Macht fort; aus der empirischen Unmittelbarkeit des sinnlichen Einzelbewusstseins und aus der Willkür des empirischen Willens er-

Digitized by Google

hebt sich das Bewusstsein im instinctiven Drange seiner immanenten Negativität zur Ahnung der das Einzeldasein beherrschenden allgemeinen Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit, zur Beziehung des einzelnen Daseins auf den allgemeinen Zusammenhang, der alle Existenzen und Erscheinungen umfasst. Die Vielheit der einzelnen Naturexistenzen setzt das Bewusstsein in eine Beziehung zu einander, fasst sie in einem — freilich noch empirisch-atomistischen — Zusammenhang, in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung auf. Mit diesem Hinausgehen über das bloss ruhende Einzeldasein ist das Prinzip der Bewegung hervorgetreten, freilich noch nicht als organischer, sondern erst noch bloss mechanischer und zwar (da das Bewusstsein sich bereits über das Nächste und Diesseitig-Gegenwärtige erhoben hat) als einer über die nächste sinnliche Gegenwart erhabenen Bewegung.

Indem nun der Geist für diese ihm aufgegangene höhere Form des Bewusstseins auch eine höhere Gegenständlichkeit, als die der zufälligen sinnlichen Natureinzelheit in ihrem ruhenden Dasein, sucht, um darin ein entsprechendes Vehikel für die gegenständliche Anschauung zu haben, bieten sich der Vorstellung die der unmittelbaren Wirklichkeit entrückten und in ihrer eignen, auf sich selbst beruhenden, von der menschlichen Willkür unabhängigen Gesetzmässigkeit sich bewegenden Himmelskörper dar, worin der über seinen eignen Offenbarungsgrund sich bewusst zu werden strebende Geist die entsprechenden Typen für die sinnliche Vorstellung des Göttlichen findet. In der Anschauung des Sternenhimmels, in dem regelmässigen Mechanismus der Bewegung der sich aufeinander beziehenden Himmelskörper, findet die Vorstellung den verschlungenen Zusammenhang von Ursache und Wirkung gegenständlich abgebildet, und zugleich geht dem Geiste mit dieser Anschauung die Ahnung einer über dem Erdenleben waltenden absoluten Nothwendigkeit, einer an den regelmässigen Sphärenlauf der Gestirne geknüpften allgemeinen Schicksalsmacht (in der Form der Sternenmacht) auf, deren Gesetze und Zusammenhang der abhängige Menschengeist zu erforschen und sein subjectives Dasein mit derselben möglichst in Einklang zu setzen hat.

Somit ist die daseiende Naturmacht aus ihrer starren Ruhe, in welcher sie vom Geiste des Fetischdieners angeschaut wurde, her-

Digitized by Google

ausgetreten, und wird nunmehr das Göttliche als die in dem für's Erdenleben jenseitigen Naturdasein, am Sternenhimmel, sich darstellende „absolute Mechanik“ gewusst.

Das Gesetz des Bewusstseins ist auch dem Willen aufgeprägt: der Wille beginnt sich in dieser Sphäre des Geistes aus der Willkür seiner Zerstreuung zu sammeln und in sich zu concreter Selbständigkeit zu fixiren und bringt damit ebenfalls die Energie der Erhebung zur Allgemeinheit zur Erscheinung. Er gibt sich den Naturtrieben, gleichwie Stimmen des Schicksals mit freier Wahl und Bewusstsein hin; die Sinnlichkeit ist zu einer gewissen Selbständigkeit erstarkt und zu bewusster Energie ausgebildet; der Mensch ist in der wollüstigen Ueppigkeit des Daseins verloren und gerade darin bei sich selbst.

Ihre geographisch-ethnographische Existenz hat diese bestimmte Form des religiösen Selbstbewusstseins in Vorderasien, bei den semitischen oder syrisch-chaldäischen Völkern, die ihrer culturgeschichtlichen Bedeutung nach unter dem Namen der Sabäer zusammengefasst werden. Im Westen des „grossen Erziehungshauhauses der Kindheit des Menschengeschlechts“ — wie Ritter Asien nennt — hat die Natur in den syrischchaldäischen Tiefländern ein geographisches Centrum gebildet, an welches sich der Sabäismus oder Gestirndienst, als die gemeinsame weltgeschichtliche Religionsform der Araber, Babylonier und Phönizier knüpft. Die auf das Nomadenleben hinweisende Wüstennatur der wasserarmen, dürren arabischen Halbinsel, die natürliche Beschaffenheit des mesopotamischen Tieflandes zwischen Euphrat und Tigris, wies den Menschen zur Betrachtung der Gestirne und auf die Beobachtung der mit ihrer wechselnden Stellung verbundenen Erscheinungen und Veränderungen des Erdenlebens hin, und die so erworbenen Erfahrungen und astronomischen Kenntnisse wurden von den babylonischen Chaldäern in einen geordneten Zusammenhang gebracht und auf die Bearbeitung des Bodens angewandt, während die durch die Lage und Beschaffenheit des unter dem Namen von Phönizien bekannten mittleren Theiles des syrischen Küstenlandes die weitere und consequenteste Anwendung dieser Kenntnisse auf Industrie, Handel und Genuss machten. Die bei den Chäldäern zum System ausgebildete Astrologie wurde dann weiterhin für die ganze alte Welt eine geschichtliche Macht.

Digitized by Google

Die geographische Weltanschauung und den allgemeinen culturgeschichtlichen Charakter der vorderasiatischen Völker hat E. Kapp, in seiner philosophischen Erdkunde I., 125—139 treffend an's Licht gestellt. Auch Hegel hat in der Philosophie der Geschichte (2. Aufl. 1849) S. 224 ff. über den culturgeschichtlichen Charakter der Babylonier, und ebendas. S. 233—238 über das semitische Vorderasien, insbesondere Phönizien, treffende allgemeine Bemerkungen gemacht und namentlich hervorgehoben, wie insbesondere bei den Phöniziern die Thätigkeit, der Verstand, die Geschicklichkeit des Menschen hervortreten und beweisen, dass hier die Völker befreit sind von der Furcht der Natur und ihrem sklavischen Dienst. Bei dem religiösen Bewusstsein der Phönizier hat er mit Recht hervorgehoben, wie hier das negative Moment des Natürlichen, der Tod, als die reine natürliche Negativität, ein Moment des Gottes und der Schmerz über über den Tod desselben (Adonis) Moment des Cultus wird. Was die religiöse Seite dieses Völkergeistes näher angeht, so hat Hegel, in der Religionsphilosophie (2. Aufl. I., 418—421) den syrisch-vorderasiatischen Religionen insbesondere der phönizischen, ihre Stellung zwischen der persischen und ägyptischen Religion angewiesen und zwar hauptsächlich um der Adonismythe willen, sofern der Prozess des Endlichen als Kampf und Schmerz in einem wirklichen Verlauf an Einem Individuum, dem Adonis oder Thammuz, vor sich gehe. Dagegen ist aber zu bemerken, dass die Adonismythe innerhalb der phönizischen Religion nicht diese hohe Stellung und tiefe Bedeutung hat, die ihr Hegel gibt, sondern nur auf den inneren Kampf des in sinnlichen Lebensgenuss und Wollust versunkenen Menschenlebens mit dem düstern Tode, als der Grenze der Sinnnenlust, sich bezieht. Die semitischen Religionen sind noch wesentlich Naturreligionen im unmittelbaren und engsten Sinne des Worts, und ihre Gottheiten objectivirte Naturmächte. Durch die Stuhr'schen Entwicklung der vorderasiatischen Religionsformen (a. a. O. I., S. 376—448) ist aber der richtige Standpunkt für die Stellung der phönizischen Religion, als der vollendetsten Ausbildung des syrisch-chaldäischen Religionsprinzips, hinlänglich an's Licht gestellt. Neben Stuhr sind noch besonders wichtig, als Grundlage für die Darstellung des sabäischen Semitismus, die scharfsinnigen kritischen Forschungen von Movers, über die Religion und die Gottheiten der Phönizier (1841), obgleich der Standpunkt desselben von dogmatischen Vorurtheilen getrübt ist. Dagegen beruht das, was Roth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, I. Th. 1846. S. 243—277 über die Abstammung der phönizischen Religion aus dem ägyptischen Glaubenskreis aufgestellt hat, auf durchaus unkritischen Voraussetzungen, deren Unhaltbarkeit durch die Untersuchungen Stuhr's (a. a. O. I., S. 336 ff.) hinlänglich dargethan ist. Für die spekulative Bewältigung des Materials und die Feststellung des semitischen Religionsprinzips hat Beck in der Abhandlung über die geschichtlichen Voraussetzungen des hebräischen Religionsprincips, in den Jahrbüchern für speculative Philosophie. 1846. 2. Heft, S. 42 ff. vortreffliche Andeutungen gegeben.

Wenn Schelling in seinen Vorlesungen über Philosophie der Mythologie und Offenbarung (vgl. Paulus: die endlich offenbar gewordene Philosophie der Mythologie und Offenbarung. S. 560 ff. und Zellers theo-

Digitized by Google

logische Jahrbücher. 1842. S. 609 ff.) den Zabismus oder die astrale Religion als das Zerrissenwerden des Bewusstseins in die siderischen Götter, als die ausschliessliche Herrschaft des blinden, verzehrenden, schrankenlosen Prinzips der Natur, des Unbeschränktseienden, bezeichnet, so wäre im Allgemeinen gegen diese Bestimmung nichts einzuwenden, wenn nicht eben diese Religionsform von Schelling zugleich als die Urreligion und als geistiger Urmonotheismus bezeichnet und ferner die Religion der Babylonier und Araber einestheils und die der kanaanitischen Völker (Phöniziert Tyrer und Charthager) andrerseits als höhere Stufen vom Zabismus getrenn, und als solche besonders aufgeführt würden, was den gegenwärtigen Resultaten der Religionsgeschichte durchaus widerspricht, wonach den vorderasiatischen Völkern semitischen Stammes ein und dasselbe Religionsprinzip zukommt.

Planck hat in den theologischen Jahrbüchern. 1845. S. 454 ff. den Gestirndienst schlechthin mit dem reinen Feuerdienst identificirt und der Gottesanschauung die Bedeutung der reinen Negation alles Natürlichen vindicirt, was aber insofern ungeschichtlich ist, als in allen geschichtlichen Hauptformen des Gestirndienstes die andere, positive Seite, die Beziehung der Gestirne zum Naturleben, neben der erst secundären negativen Seite der verzehrenden Feuermacht eine wesentliche Berechtigung von Anfang an hatte, die keineswegs erst im Laufe der Zeit in dieselbe aufgenommen worden ist. Das siderische Element in seiner Reinheit schliesst beide als sich nothwendig ergänzende Seiten in sich, die Beziehung auf das Naturleben und die Negation des Natürlichen. Dieser Dualismus ist dem Sabäismus überhaupt eigenthümlich. Ueberhaupt aber liegt es in dem Wesen geistiger Entwicklung wesentlich begründet, dass die Negation des Naturlebens als solche, in ihrer Reinheit, das Spätere gegen das positive Verhältniss des Selbstbewusstseins zum Naturleben, nicht aber, wie Planck S. 457 meint, das Aeltere ist.

§. 117.

Der religiöse Vorstellungskreis der Sabäer.

Der Inhalt des religiösen Selbstbewusstseins der Sabäer ist kein anderer, als die allgemeinen Mächte des Naturdaseins, insbesondere des Lichtes und Feuers, in ihrem das Naturleben der Erde allbeherrschenden Einflusse, welche Mächte das nach einer gegenständlichen Anschauung ringende Bewusstsein unter dem Bilde der himmlischen Wesen, der Gestirne, als besondere selbständige göttliche Wesen objectivirt und anschaut. Dadurch eben erhält diese Form der Naturreligion ihren siderischen Charakter, der sich bei den weltgeschichtlichen Vertretern des sabäisch-semitischen Prinzips in drei besondere Modificationen ausgeprägt hat, sofern bei den Arabern das siderische Prinzip in seiner einfachen Unmittelbarkeit,

Digitized by Google

als die Fortbildung des Prinzips der früheren Religionsform, auftritt, bei den Chaldäern zum bestimmten Gegensatz des Geschlechts, des Männlich-Schaffenden und des Weiblich-Empfangenden fortschreitet, welcher Gegensatz sich im phönizischen Volksgeist bricht und zu einer Art von Versöhnung zusammenschliesst.

Indem der Geist das Göttliche in der über die nächste sinnliche Wirklichkeit erhabnen Sterneinzelheit als die Macht der im Naturdasein waltenden mechanischen Bewegung anschaute, hatte sich derselbe schon zur Ahnung einer über die sinnliche Erscheinung erhabnen, für sich seienden Nothwendigkeit, im Unterschied und Gegensatz zur Regel des Zufalls in der früheren Religionsform, zum Bewusstsein eines allgemeinen Verhängnisses erhoben, das von dem seinen Offenbarungsinhalt objectivirenden und projicirenden Bewusstsein als an das Dasein und die Bewegung der Gestirne geknüpft vorgestellt wurde, aus deren ewiger Sphärenharmonie der zukunftdürstende Menschengeist sein Schicksal sich weissagen zu können meinte. Den Sternwesen wurden die in den verschiedenen Kreisen des Natur- und Menschenlebens waltenden Kräfte und allgemeinen Mächte immanent vorgestellt, die dann von diesen ihren selbständigen göttlichen Trägern dem Erdenleben mitgetheilt würden, in die irdischen Lebenskreise herabstiegen. Diese Transscendenz des Göttlichen rief das Bedürfniss einer Vermittlung zwischen der jenseitigen Sternmacht und dem diesseitigen Erdenleben hervor. Dieses Prinzip der Vermittlung hat zunächst seinen Ausdruck in dem Steindienst der Araber erhalten: gewissen Steinen wurden die göttlichen Kräfte inwohnend gedacht und damit die weitere Vorstellung verbunden, dass dieselben wiederum durch Vermittlung dieser heiligen Steine, die als schützende Talismane und Amulete am Leibe getragen wurden, weitergepflanzt würden. In dieser Herabsetzung des Idols der früheren Religionsform zum untergeordneten Vermittlungsmomente tritt der Fortschritt der gegenwärtigen Gestalt des Selbstbewusstseins gegen die frühere zunächst heraus.

Wie nun aber innerhalb der gegenwärtigen Form des Selbstbewusstseins dem Geiste des in sinnlicher Gluth üppiger Jugendfülle erstarkten Individuums die Bedeutung des Geschlechtsunterschieds aufgegangen war und ein analoges Verhältniss im ganzen Naturleben wahrgenommen wurde; so wurde von der religiösen Vorstellung

Digitized by Google

derselbe Gegensatz des Geschlechtslebens auch auf die im Geist und in der Natur sich manifestirende göttliche Macht übertragen, so dass erst durch diese Geschlechtsdifferenzirung der Gottheit der bestimmte Begriff des göttlichen Wesens, als der allgemeinen Macht des Naturdaseins, seine Vollständigkeit und Integrität erhielt und solcher Weise in seiner Gottesanschauung der Sabäer die Gestalt seines eignen, in der Fülle üppiger Sinnenlust sich befriedigenden Wesens gegenständlich abgebildet hatte. Dieser Gegensatz des Männlichen und Weiblichen erweitert sich aber zum Gegensatze des Naturlebens überhaupt, welches einmal als zeugende und belebende und ausserdem als negative, verzehrende Macht angeschaut wird. Das Natürliche, Endliche wird einmal bejaht und dann wieder verneint: in diesem Dualismus bewegt sich das sabäische Gottes- und Selbstbewusstsein.

Bei Chaldäern und Phöniziern sehen wir demgemäss je zwei nebeneinandergestellte Gottheiten verschiedenen Geschlechts auftreten, und zwar gilt in allen drei Hauptformen des Sabäismus die Sonne, deren Einfluss durch die mit ihrem jährlichen und täglichen Lauf verknüpften Erscheinungen und Veränderungen des Natur- und Menschenlebens am Mächtigsten hervortrat, als gemeinsame oberste Gottheit. Bel oder Baal ist der Name dieser mit der Sonne identificirten Gottheit nach ihrer positiven Seite, als männlichen, zeugenden Prinzips, welches, nach der Schöpfungssage des Chaldäers Berosus, die Omoroka zur Erzeugung des Erden- und Menschenlebens befruchtete als die allgemeine belebende Macht der Natur, die im Licht und Feuer den Inbegriff der einflussreichsten Naturkräfte in sich schliesst und durch ihre Beziehung auf die Eintheilung der Zeit als das sich ewig gleichbleibende, uranfängliche Wesen für die sinnliche Vorstellung sich darstellt. Daneben machte sich aber auch das andere wesentliche Moment der allgemeinen Naturmacht, ihre negative Seite, die allgemeine Negativität des Naturdaseins geltend, welche als verzehrende Macht des Feuers, das sich innerhalb der Sphäre des Naturdaseins als die Negation des endlichen Einzeldaseins erweist, ebenfalls an die Sonne angeknüpft, aber zugleich als das Gegenheil ihrer positiven Seite zu einem andern selbständigen göttlichen Wesen ausgebildet und in der Gestalt des Baal-Moloch gegenständlich angeschaut wurde, als des verzehrenden Feuergottes, dem

Digitized by Google

die Kinder geopfert wurden. Diesen in den Begriff des göttlichen Wesens gesetzten Gegensatz strebt jedoch das nur in der Versöhnung und Einheit sich befriedigende Bewusstsein wieder aufzulösen, und diess geschieht in einer dritten Göttergestalt, dem Adonis, in welchem beide Seiten zur Einheit zusammengehen, der aber seine eigenthümliche Bedeutung vorwaltend in der symbolisch-mystischen Festfeier entwickelt.

Was nun die integrirende weibliche Seite des göttlichen Wesens angeht, so steht dem Baal-Moloch-Adonis die mit dem Monde einerseits und mit der Mutter Erde andrerseits identificirte Himmelskönigin, als weiblich-empfangendes Prinzip und als die ergänzende Wiederholung des männlichen Gottes gegenüber. In solcher Bedeutung kommt sie unter verschiedenen Namen zugleich als Göttin der sinnlichen Geschlechtslust, als die grosse Mutter des Lebens, unter den Namen Derketo oder Atergatis, Mylitta, Anaitis oder Anahid, Astarte vor. Von untergeordneter Bedeutung sind in der babylonischen Religion die Planeten Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, ferner der halb als Mensch und halb als Fisch vorgestellte Gott Dagon, der mit einem Fischleib und zwei Köpfen vorgestellte Oannes u. A.

Dagegen hat der phönizische Geist noch besonders sein volksthümliches und geschichtliches Wesen, seinen Genius, in dem als Handels-, National- und Bundesgott der phönizischen Städte und Kolonien verehrten Sonnenkinde Melkarth oder Herakles zu gegenständlicher Anschauung gebracht, der besonders als Stadtkönig und National-Schutzgott galt und nach der Mythe den Schiffsbau, die Seefahrt, die Purpurbereitung u. s. w. die Phönizier gelehrt haben sollte.

In der fortschreitenden Bewegung des sabäischen Standpunkts selbst ist die dem arabischen Geiste eignende Bestimmtheit des astrologischen Prinzips nur die erste Stufe, die noch den Charakter der zauberhaften Unmittelbarkeit an sich trägt. Das religiöse Bewusstsein des anschauungsarmen, aber sinnlich kräftigen Sohnes der arabischen Wüste schliesst sich an die dem Fetischismus eignende Religionsform am Nächsten an; Arabien ist die eigentliche Heimath des Sterndienstes, der sich hier aus dem Geisterglauben der früheren Stufe entwickelte und dessen wesentliche Bestimmungen, zu höherer Vermittlung erhoben, als aufgehobne Momente in sich trägt. Hier, bei den Arabern, wurde der Zusammenhang zwischen den siderischen Mächten und den Erscheinungen des Erdenlebens noch

Digitized by Google

ganz äusserlich und oberflächlich gedacht. Jedem Tag war ein besonderer Stern vorgesetzt, und an die Stellung und wechselnde Erscheinung der Sterne schloss sich eine vereinzelte, zufällige Witterungskunde an. Eine zusammenhängende verständige Ausbildung erhielt der astrologische Standpunkt erst bei den Chaldäern, wo die sorgfältige Erforschung jenes Zusammenhangs zum Berufskreis der Priester gehörte. Sie theilten das Erdenleben in besondere Kreise, die sie sich von den eigenthümlichen Kräften der Himmelskörper beherrscht und durchdrungen dachten. Der Sonne sollte das Trockne und Warme, dem Monde das Feuchte, dem Merkur das Gleichgültige, Gemischte, dem Mars das Heisse, der Venus das Warme und Feuchte, dem Jupiter das Gemässigte, dem Saturn das Kalte und Dürre eigenthümlich beiwohnen. (Vgl. bei Stuhr a. a. O. I., S. 421 ff. 437.) Die auf solche Prinzipien gebaute chaldäische Sternkunde wurde dann von dem thatkräftigen Geist des phönizischen Handelsvolkes bei der Schiffahrt in Ausübung gebracht und so die allgemeine Nothwendigkeit der waltenden Naturmächte mit dem freien Thun des Menschengeistes auf lebendige Weise vermittelt.

§. 118.
Die praktische Seite des Sabäismus.

Die dem religiösen Verhalten der sabäischen Völker zum Grunde liegende religiöse Gesinnung ist durch das siderische Prinzip ihres Bewusstseins wesentlich bestimmt. In den mit den Gestirnen identificirten allgemeinen Mächten des Naturdaseins wird die Nothwendigkeit des Geschickes angeschaut, die in einem blinden Fatalismus sich manifestirt. Die dürftigen Vorstellungen der früheren Religionsform über das Traumleben und den Tod begegnen uns auch noch bei den Arabern, welche in den Todtenglauben die Pflicht der Blutrache verwebten. Die der Religion der Zauberei eignende Form der Geisterbeschwörung hat sich auch bei den Chaldäern noch erhalten in dem Glauben, dass die unter der Erde im Scheol sich aufhaltenden Schatten der Verstorbenen herauf an's Tageslicht beschworen werden könnten, um den Ledenden Verborgenes zu offenbaren. Aus ebendemselben Streben, mit den göttlichen Mächten in persönlichen Verkehr zu treten, um die eignen persönlichen Geschicke zu erforschen, sind die chaldäischen Sterndeutungen, Vogel- und Opferschau, Traumdeutungen u. A. zu erklären.

Aus den regelmässigen und auffallenden Erscheinungen am Himmel, dem Aufgang und Untergang der Gestirne, der Zeit und dem Ort ihres Standes, ihrer Umgebung, ihrem Glanze u. s. w. wurden von den Astrologen die guten und bösen Geschicke erforscht, um

Digitized by Google

für die praktischen Zwecke des Menschenlebens benützt zu werden: die Zauberei wird hier zur Astrologie, welche von der in Babylon zu einem hierarchischen Mittelpunkte vereinigten erblichen Priesterkaste ausgeübt wurde. Die Sternwarte des Belustempels stand ihnen dafür zu Gebot.

Unter den Cultushandlungen der sabäischen Religionsform nahmen neben den gewöhnlichen Opfern auch regelmässig wiederkehrende Menschenopfer eine wichtige Stelle ein, wodurch der geängstigte Menschengeist die verzehrende Gluth des Sonnengottes, die Macht des Baal-Molochs versöhnen zu können meinte, indem er sich darin die Negation des endlichen Daseins durch die allgemeine Naturmacht zur gegenständlichen Anerkennung brachte und seine Unterwerfung unter dieselbe manifestirte. Das Wesen der sabäischen Götter tritt ebenso auch in der zur religiösen Pflicht erhobenen geschlechtlichen Hingabe der Jungfrauen zu Ehren der grossen Naturgöttin praktisch heraus, wie überhaupt die den sabäischen Naturgottheiten eignende Dualität des Geschlechts im Cultus, theils durch die mit Unzucht endigende Vermummung der beiden Geschlechter im Kleider- und Rollenwechsel, theils auch wieder durch die bei den wilden, orgiastischen Festen häufig vorkommende Entmannung und Verstümmelung der an die Gottheit zu opfernden Geschlechtstheile, theils auch hin und wieder bei Priestern durch Reinigungen und Enthaltsamkeit, ihren praktischen Ausdruck fand.

Unter den religiösen Festen ist das im Herbste, beim Absterben des frischen, blühenden Naturlebens zur Todtenfeier des Adonis oder Thammuz gefeierte Fest von besonderer Bedeutung, das sich auf den inneren Kampf des die Wollust des sinnlichen Daseins suchenden Menschenlebens mit dem in die blühende Farbenpracht des Genusses unbarmherzig eingreifenden Tode bezog und aus einem Trauerfeste zur Freudenfeier über den wiedererstandenen Königssohn überging.

Uebrigens finden sich innerhalb dieser Sphäre auch bereits einzelne rohe Versuche einer religiösen Kunst; der sabäische Geist sucht sich in der sichtbaren Gestalt des Götterbildes seine religiösen Vorstellungen gegenständlich zu machen. Vgl. darüber Stuhr, a. a. O. I., S. 405 ff. 433 ff. Hegels Aesthetik. (2. Aufl. 1843) II., S. 367 ff. Ueber den Adoniscultus vgl. ausser Stuhr, a. a. O. noch Beck in den Jahrb. f. specul. Phil. 1846 2. Heft. S. 61 ff.

Digitized by Google

III. Die chinesische Religionsform.

§. 119.

Die Grundbestimmtheit des chinesischen Geistes.

Aus dem ausschweifenden Sichgehenlassen in der üppigen Jugendfülle des sinnlichen Daseins nimmt sich der Geist in sich zusammen zu einem ruhigen Beisichbeharren in den Schranken des verständigen Maasses; das Selbstbewusstsein ist vorwaltend als praktischer Verstand bestimmt. Aus der äusserlich-atomistischen Anschauung eines mechanischen Zusammenhangs im Naturdasein erhebt sich das anschauungsarme und phantasielose Bewusstsein des chinesischen Geistes — denn dieser ist die weltgeschichtliche Repräsentation des Geistes in dieser Grundbestimmtheit — zu einer abstracten Totalität des Naturdaseins, zur verständigen Zusammenfassung der Vielheit der Naturexistenzen in eine allgemeine Collectiv-Einheit. Die Welt wird als Ganzes angeschaut und ein mechanischer Zusammenhang zwischen den Erscheinungen des Himmels, der Erde und des Menschenlebens festgehalten, worin der Mensch als mikrokosmisches Abbild des Erdendaseins in den Mittelpunkt der Weltanschauung tritt. Das Göttliche wird vom Bewusstsein als Naturmacht auch hier noch gefasst, aber nicht mehr als solche in ihrer Zersplitterung in die himmlischen Mächte oder Sterngeister, sondern als die in den vielen Mächten sich manifestirende Eine und allgemeine Macht, deren gegenständliche Vorstellung sich für das Bewusstsein an die Anschauung des leeren sinnlichen Himmels anknüpft, als der abstracten Allgemeinheit, welche die sinnlichen Erscheinungen des Erdenlebens umschliesst. Noch freilich ist diese Allgemeinheit keine lebendige und concrete, noch nicht die substantielle Einheit der allgemeinen Naturlebendigkeit, noch weniger ein geistiges Prinzip, sondern eben nur die ganz abstracte und leere Zusammenfassung, bloss der äusserliche Umfang und Inbegriff des Zusammenhangs im physischen und Menschenleben; die Anschauung des Naturlebens als lebendigen Organismus fehlt noch ganz.

Die Elemente der beiden früheren Religionsformen sind hier zu allgemeiner Totalität zusammengegangen, und insbesondere hat sich in dieser abstract-nüchternen Verstandesreligion der sabäisch-astrologische Standpunkt fixirt. Die verständige Betrachtung des Natur-

Digitized by Google

lebens, wie sie dort in dem Streben sich kund gab, den Zusammenhang des Erdenlebens mit den Himmelskräften nachzuweisen und zu einer in sich geordneten Totalanschauung zu gestalten, fasst jetzt die im Erdenleben wirkenden allgemeinen Himmelsmächte zum Begriffe des Himmels selbst zusammen und vereinigt damit die dem sabäischen Bewusstsein eignende Vorstellung von der Geschlechtsdualität der göttlichen Mächte, dem Standpunkte nüchterner Verstandesreflexion gemäss, in der Weise, dass sie diesem Himmel, als männlichem und schaffendem Wesen, die Erde, als weibliche und empfangende Naturgottheit, zur Seite stellt und, um diese Vorstellung zu einer in sich geschlossenen Weltanschauung abzurunden, die Menschheit als die verständige Mitte zwischen beide setzt. Damit war zuerst der Menschheit im Ganzen des Weltdaseins eine bestimmte Stellung angewiesen und der Anfang zur Erfassung des sittlichen Elements gemacht, welches sich im chinesischen Geiste in seiner ersten, natürlichen Gestalt, als Familiengeist, manifestirt. Indem sich der Wille aus seiner sinnlichen Ausgelassenheit zusammennimmt und sich in der Familie ein sittliches Dasein gibt, erhebt sich die Naturanschauung hier zuerst zu einer sittlichen Weltansicht; das sittliche Verhalten des Menschen im Staate, dem grossen Mechanismus des Familienlebens, steht mit dem Naturdasein im engsten Zusammenhang; zugleich aber erfasst sich der Geist in seiner Freiheit, indem er den sittlichen Frieden der Seele als das höchste Gut festhält, zu dessen Erreichung die Unterwerfung des Einzelnen unter das allgemeine Gesetz des Daseins die nothwendige Bedingung ist.

Ueber die geographische und culturgeschichtliche Bedeutung China's sind zu vergleichen: E. Kapp, philosophische Erdkunde. I. S. 103 ff. Hegel's Philosophie der Geschichte. S. 141 ff. (2. Aufl.) In der Religionsphilosophie (2. Aufl.) I., S. 326 f. hat Hegel das allgemeine Wesen der chinesischen Religion sehr treffend als die Religion des Maasses bestimmt, sofern darin das Göttliche als der Umfang des wesentlichen Seins, als das Maass gewusst wird und der Himmel die objective Anschauung dieses Anundfürsichseienden, Unveränderlichen ist.

Die unklaren und unkritischen Vorstellungen und Hypothesen über das Wesen und den Ursprung der chinesischen Reichsreligion, welche hauptsächlich durch die Jesuiten aufgestellt worden und noch von Görres (Mythengeschichte. I. S. 59 ff.), Windischmann (die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. I., 1. 1827.) und Schmitt (Uroffenbarung oder die grosse Lehre des Christenthums, nachgewiesen in den . . . . . kano-

Digitized by Google

nischen Bücher der Chinesen. 1834.) aus katholisch-dogmatischen Rücksichten vertheidigt worden, sind durch Philosophie und Kritik siegreich wiederlegt. Von einer gemeinsamen Quelle der Lehre des Confucius mit der biblischen Offenbarung, von einer Identität des chinesischen Himmelsgottes Schangti mit dem biblischen Jehovah ist durchaus keine geschichtliche Spur vorhanden, sofern nur das verschiedenen Zeiten Angehörige in der chinesischen Religionsgeschichte, wie sich's gehört, kritisch geschieden wird. Die kritischen Resultate über die chinesische Religionsgeschichte verdanken wir hauptsächlich den Arbeiten von Stuhr: die chinesische Reichsreligion und das System der indischen Philosophie. 1835. (S. 1—32.) und die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. 1836. (S. 9—36.) Ausserdem sind für die chinesische Reichsreligion von besonderer Wichtigkeit: Lün-Yü, übersetzt von Schott. 1830. Yking, ed Mohl. 1838 f. I. u. II. Schi-king, ed. Mohl. 1830. übers. von Rückert. Die Werke des Kung-Fu-Dsü und seiner Schüler, von Schott. 1826.

Von Hegel (Religionsphilosophie. I. S. 326—338. 2. Aufl.) wird die chinesische Religion mit Unrecht als eine Form des orientalischen Pantheismus aufgefasst. Wird nämlich daselbst (S. 323) der Charakter des Pantheismus so bestimmt, dass darin das Endliche nur als das Accidentelle, Vorübergehende und Wechselnde an der Substanz und sie selbst als die Einheit oder das Perennirende des Wechsels, als die den Dingen unmittelbar immanente, leere und zwecklose Macht gefasst, die alles Individuelle in sich aufzehrt; so trägt diesen Charakter die chinesische Religion keineswegs. Die chinesische Anschauung des Tian ist weit entfernt, die einfache, im Endlichen unmittelbar gegenwärtige und allen Erscheinungen zum Grunde liegende Substanz zu sein; vielmehr ist der Himmel oder Tian nur die abstracte Zusammenfassung, der leere Umfang oder Inbegriff, das allgemeine Maass alles einzelnen Seins, ohne aber das Einzelne selbst aus sich heraus zu setzen, dasselbe aus seiner lebendigen Fülle hervorzubringen.

Braniss, in seiner Uebersicht des Entwicklungsgang der Philosophie in der alten und mittleren Zeit (1842) S. 18—34, hat den weltgeschichtlichen Charakter des chinesischen Geistes nach der Seite seines Naturbewusstseins, seines Gottbewusstseins und seines politischen Daseins in geistreicher Weise gezeichnet, indem er den Inhalt der chinesischen Naturanschauung auf den Gegensatz von Stoff und Form, als ihren allgemeinsten Ausdruck, reducirte. Die absolute Ordnung und Weltregel, welche die Chinesen Vernunft nennen, ziehe sich als starre gerade Linie durch den Weltraum und der Gegensatz von Vielheit (Stoff) und Einheit (Form) bilde die abstracten Pole dieser Linie. Der niedrigste Naturprozess der elementarischen Stoffbildung werde hier zur alleinigen, weltbildenden Macht, zum Formprinzip erhoben, als dessen reinster Ausdruck der Himmel für die chinesische Anschauung erschienen sei, während das Land China selbst als die Weltmitte und welterhaltende Macht sich darstelle und insbesondere der Mensch, namentlich aber die Centraleinheit des Kaisers, als Sohnes des Himmels, zwischen Himmel und Erde als vermittelnde Macht mit der Bestimmung eintrete, die Weltordnung zu erhalten.

Digitized by Google

§. 120.
Die religiöse Lehre der Chinesen.

Himmel, Erde und Menschheit bilden zusammen die grosse göttliche Dreiheit (San-zai) der Chinesen, in welcher das religiöse Bewusstsein sich zur Anschauung des Natur- und Menschendaseins als Eines Ganzen erhoben und dann wieder diese Welteinheit, die Dreiheit als Ein Ganzes, zu einer oberflächlichen Personification (Schangti) zusammengefasst hat. Der Himmel ist für die chinesische Vorstellung der Inbegriff des dem Naturdasein inwohnenden Gesetzes, die immanente Vernunft der Dinge, das Unveränderliche und ewig sich gleich Bleibende in ihnen, ihre allgemeine Grundlage und ihr bestimmtes Maass. Als dieses ist der Himmel oder Tian das männliche Urprinzip und Grundwesen des sichtbaren Daseins, der Vater alles Existirenden: während dagegen das Andere, in welchem sich dieses Maass und Gesetz oder die vernünftige Ordnung der Dinge im realen Abbilde darstellt, unter den Begriff des Naturdaseins gestellt und als Erde oder als die Mutter aller Dinge angeschaut wird. Die in den Dingen und Erscheinungen des Erdenlebens sich manifestirenden Himmelskräfte, die allgemeinen Naturmächte in ihrem besonderen und vereinzelten Dasein, werden dann wieder vom vorstellendenden Bewusstsein oberflächlich hypostasirt, als selbständige Wesen oder Naturgeister (Schin oder Kuei) in den vorgestellten Himmel, als in das allgemeine Geisterreich, versetzt und mit den Geistern der Verstorbenen identificirt, um als die besonderen Schutzgeister und Genien der Saaten, der Erndte, der Meere, Flüsse, Gebirge u. s. w. verehrt zu werden. In dieser unklaren Vermittlung der Natur- und Menschengeister drückt sich das Streben des Bewusstseins aus, den innigen Zusammenhang zwischen dem Naturdasein und dem sittlichen Menschenleben sich gegenständlich zu machen.

Diese religiöse Weltanschauung erhält dadurch einen vorwaltend ethischen Charakter, dass die Menschheit, als Ganzes, als Gattung, in ihrer ethischen Idealität als Träger des Universums vorgestellt und unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Entwicklung angeschaut wird. Der unmittelbare Zustand des Menschen ist das ursprüngliche Befinden in der rechten Mitte; das Abweichen von dieser und der Verlust des rechten Maasses wird als der Zustand der

Digitized by Google

sittlichen Entzweiuung, der erwachten Leidenschaften, der Sünde bezeichnet, während das wiederhergestellte Gleichgewicht, der durch freie That wieder errungene Friede der Seele, als das höchste sittliche Gut bezeichnet wird. Von diesem sittlichen Gleichgewicht des Menschenlebens wird nun auch die Ordnung des ganzen Naturdaseins abhängig gedacht, und es ist hier die Vorstellung, dass jede Unordnung im sittlichen Menschenleben nothwendig auch eine Entzweiung und Verwirrung der Naturgewalten zur Folge habe.

Der Geisterglaube in der alten chinesischen Reichsreligion hat in späteren Zeiten, nach Christi Geburt, besondere Modificationen erlitten, indem er eine politische Bedeutung erhielt und zugleich mit dem Standpunkt der Zauberei in ein bestimmtes Verhältniss gesetzt wurde. Die Geister der Verstorbenen wurden nämlich vom Kaiser, als dem Sohne des Himmels und dem sichtbaren Repräsentanten der Gesetze des Himmels auf Erden, in ihre bestimmten Würden eingesetzt und als Vorsteher der einzelnen Naturkreise bestellt. Als Verstorbener ist der Mensch, was er seinem Wesen nach sein soll, nämlich eine Macht über die Natur; in dieses sein ideelles Wesen, in den Zustand seiner Wahrheit, wird er aber erst durch das allgemeine Ich, den Kaiser, eingesetzt, welcher, als die Mitte in dem allgemeinen Mechanismus des staatlich-sittlichen Familienlebens, die Bedeutung eines Mittlers zwischen dem sittlichen Menschenleben und dem Naturdasein erhält und als allgemeiner Priester und Zauberer des Reichs auftritt. Er ist, sofern sich in seiner Person der ganze Staatsmechanismus concentrirt, die sichtbare, concrete Existenz und Repräsentation des Göttlichen, als der allgemeinen Macht über alles einzelne Dasein auf Erden, die lebendige Energie des an und für sich abstracten Tiän. Der Standpunkt der Zauberei hat so in China eine ethisch-politische Bedeutung erhalten; ebenso auch der astrologische Standpunkt des sabäischen Bewusstseins, sofern der Kaiser zugleich die allgemeine Macht über das astronomische Jahr ist, den Kalender entwirft und bei vorkommenden Irregularitäten im Naturleben die betreffenden Schin absetzt und neue ernennt.

Die einfache, traditionelle Grundlage der ursprünglichen chinesischen Reichsreligion war im Verlaufe der Zeit in Verfall gerathen und von dem Sittenlehrer Kong-fu-dsü, im 6. Jahrhundert vor Chr. Geb., wieder her-

Digitized by Google

gestellt worden, wesshalb denn auch die Schriften dieses Reformators, nebst denen seiner Schüler, als die einzige ungetrübte Quelle der alten Reichsreligion gelten können, die sich hiernach freilich als eine wesentlich moralische Religion charakterisirt, der sogar nicht ganz mit Unrecht der Vorwurf des Atheismus gemacht worden ist.

Durch den kurz vor Confucius aufgestandenen chinesischen Weltweisen Lao-dsö oder Lao-kiün, den Stifter der Schule der Tao-dsö oder der Schule der Vernunft, wurden die ursprünglichen nüchternen Verstandesreflexionen der chinesischen Reichsreligion zu einer in bestimmten Zahlenformen ausgedrückten, philosophischen Speculation über die Urprinzipien der Dinge, die Schöpfung u. s. w. ausgebildet und an die Spitze der Welt ein höchstes Urwesen, Tao (Vernunft), gestellt, durch welches Himmel und Erde hevorgerufen worden seien. In der Schule der Tao-dsö wurden später, seit dem dritten Jahrhundert vor Chr. Geb., noch mehrere Modificationen mit der ursprünglichen religiösen Lehre der Chinesen vorgenommen, indem namentlich durch Hinzunahme von indischen und buddhistischen Lehren ein förmlicher Synkretismus ganz heterogener Religionselemente zu Stande kam, in welchem die ursprüngliche Reinheit und Einfachheit der alten Reichsreligion kaum mehr erkennbar ist. (Vgl. des Verf. Mythol. und Offenbarung. I., §. 101 und 102. S. 194 ff.).

§. 121.

Die concrete Erscheinung des religiös-sittlichen Volksgeistes.

Was die religiöse Gesinnung und das Verhalten des Subjects innerhalb dieser Religionsform angeht, so trägt dieses den Charakter unfreier Selbstlosigkeit und absoluter Abhängigkeit der Individuen vom Staatsoberhaupt, welches als patriarchalischer Despot das ganze Thun und Lassen seiner Kinder bestimmt, sie lebenslänglich durch das Staatsgesetz bevormundet, für sie und an ihrer Stelle dem Himmel die regelmässigen Reichsopfer auf den Bergen, besonders den 4 Hauptbergen des Reichs, in den verschiedenen Jahreszeiten, als der eigentliche Reichsoberpriester darbringt, dem Himmel für die Wohlfahrt des Reichs dankt, in Allem als das Familienoberhaupt des ganzen Staates, als der absolute Patriarch des ganzen Volkes sich darstellt und die Verwaltung des Reichs zum Mechanismus einer Mandarinenhierarchie macht. Das Individuum hat sein Selbst nur im Familiengeist, über welchen der Staat in allen seinen Verhältnissen und Institutionen nicht hinauskommt. Auf einen nüchternen, patriarchalischen Eudämonismus, der sich auch in den Schilderungen des goldnen Zeitalters ausspricht, ist die ganze,

Digitized by Google

auf die abstracte Gleichheit der Individuen gebaute öffentliche und Privat-Sittlichkeit gegründet, die darum noch unfreie, natürliche Sittlichkeit ist, in welcher Rechts- und Sittengesetz identisch sind.

Was der Einzelne für sich hat, ist ebenfalls wieder nur die partikulare Besonderheit der Familienpietät, die sich zur Verehrung der Ahnen erweitert, die neben den Vorfahren der Kaiser, der Helden und der Weisen von Jedem verehrt werden. Die ganze Religiosität beim Chinesen bewegt sich fast nur in diesem Cultus der Vorfahren, denen besonders geopfert wird. So hat sich hier der Todten- und Geisterdienst der ersten Religionsform, in die ethische Potenz erhoben, zu einer eigenthümlichen Form des religiösen Verhaltens ausgeprägt. In jeder Stadt befand sich ein öffentliches Gebäude, das Haus des Confucius, worin die Mandarinen geprüft wurden, die als Staatsdiener und Gelehrte des Reichs zugleich die orthodoxe Lehre der alten Reichsreligion und die damit zusammenhängenden Gesetze und Institutionen aus den chinesischen Ur- und Grundbüchern (King's) studiren mussten. Für den Zweck der Mittheilung kaiserlicher Befehle an die Beamten waren eine Art hieroglyphischer Schriftzeichen erfunden worden, die s. g. Kua des Fohi, welche zugleich als Symbolik sittlich-politischer Vorschriften dienten.

Mit Recht hat Hegel in der Religionsphilosophie. I., S. 337 darauf hingewiesen, dass in dieser moralischen Religion der Cultus eigentlich ihre ganze Existenz sei; treffliche Bemerkungen über die religiöse Seite des chinesischen Staats finden sich auch in der Abhandlung über China in der Philosophie der Geschichte (2. Aufl.) S. 160 ff., wo unter Anderem bemerkt wird, dass hier die religiöse Erhebung des Menschen nur die einfache Moralität und das Rechtthun, und die Religion nicht eigentlich das sei, was wir so nennen.

Zweite Stufe.

Die reflectirte Naturreligion.

§. 122.

Die allgemeine Bestimmtheit der Stufe.

Der in seiner väterlichen Existenz zu individueller Selbständigkeit erstarkende Geist ringt sich aus der Zerstreuung des empirischen Einzeldaseins zum Unterschiede von Object und Subject und zur subjectiven Selbstbestimmung herauf, in deren Elemente sich

nunmehr Bewusstsein und Wille bewegen. Das Bewusstsein erhebt sich zur Reflexion: es bezieht sich auf das, was es nicht ist, und unterscheidet sich als einzelnes von der Allgemeinheit der Gattung einerseits und von der äusseren Objectivität des Naturdaseins andererseits. Der Wille ist nicht mehr der in empirischer Weise von aussen bestimmte, sondern tritt als negativ gegen sich selbst als empirischen auf und strebt sich mit Freiheit sein bestimmtes Dasein selbst zu geben. Indem der die objective Welt auf das Subject beziehende, Object und Subject als Ein Ganzes zusammenfassende Geist zum Verständniss seiner selbt zu gelangen strebt, schaut er die äussere Objectivität schon nicht mehr in der oberflächlich-äusserlichen Weise nach der Seite des blossen Naturdaseins und der sinnlichen Erscheinung an, sondern er geht tiefer und hält im Aeussern das Innere, das dem empirischen Dasein zum Grunde liegende und demselben immanente Leben fest. Mit dieser Anschauung der Welt unter dem Gesichtspunkte der Lebendigkeit, der Natur und des Geistes als Eines lebendigen Ganzen, ist die Bestimmung des Werdens, des Entstehens und Vergehens, der Entwicklung zu einem bestimmten Ziele hin, eingetreten. Die Naturreligion stellt sich als reflectirte dar. Die Anschauung des Geistes von sich selbst ist nicht mehr bloss die noch ganz natürliche der früheren Stufe, sondern er ist hier als die Lebendigkeit des Sichherausbewegens aus der Natürlichkeit zur Geistigkeit hin, als das Oscilliren zwischen beiden, als die Reflexion des Bewusstseins aus seinem Naturdasein in seine geistige Freiheit und Verklärung, bestimmt, so zwar, dass der Geist eben bei dieser Reflexibilität aus der Natürlichkeit stehen bleibt, ohne wirklich zur Ruhe und zu sich selbst zu kommen, was erst auf der nächsten Stufe erreicht wird.

Dieses Innere der Natur, die Naturlebendigkeit ist's denn auch, unter welcher das Göttliche in seiner gedoppelten Offenbarung in Natur und Geist nunmehr angeschaut wird. Somit ist diese Stufe der reflectirten Naturreligion, ihrer allgemeinen substantiellen Grundform nach, als Religion des Naturlebens oder des vitalen Geistes bestimmt, die sich wiederum in drei Hauptformen besondert, sofern der vitale Geist aufgefasst wird als allgemeiner Prozess des Naturlebens, als unendlicher Lebensgeist, der das All durchpulst, und zwar in der Form der ruhigen, kampflosen Pflanzen-

Digitized by Google

entwicklung — in der **indischen** Religion; oder als **individueller Naturprozess**, als Individuation des Naturlebens, als individuelle Lebendigkeit, die in der Form des Thiergeistes ihren entsprechenden Ausdruck findet, — in der **ägyptischen** Religion; oder als das unter dem Gesichtspunkt der immanenten Negativität angeschaute Naturleben, als der im Leben der Natur und des Menschen sich darstellende Kampf, der sich in der Form des die dunkle, unreine Wesenheit (Finsterniss) bekämpfenden und negirenden Lichtwesens zur Erscheinung bringt, — in der **persischen** Religion. Ist der indische Geist als das im wilden Taumel des bewegten Phantasielebens sich zerstreuende, noch selbstlose Selbstbewusstsein bestimmt, so nimmt sich der ägyptische Geist wider in die geschlossenen Schranken partikularer Verstandesthätigkeit und selbstischen Beisichbeharrens zusammen, während aus dem gährenden Ringen der eingeschlossenen Egoität sich im persischen Selbstbewusstsein die zarte Blüthe des Gemüths zur sittlichen Energie des Selbstbewusstseins erschliesst.

Die dieser Stufe angehörenden Religionsformen sind von **Hegel** von einander getrennt und so vertheilt worden, dass die **indischen** Religionen der, im Unterschied von der unmittelbaren Naturreligion, sogenannten Sphäre der Entzweiung des Bewusstseins in sich, die **persische** und **ägyptische** dagegen, mit denen Hegel die phönizische zusammennimmt, der höheren Sphäre, den Naturreligionen des Uebergangs zur Religion der freien Subjectivität angehöre. (s. Religionsph. I., 258 f. 309 ff. 401 ff.) Die erstere Sphäre wird dann so bestimmt, dass in ihr der Geist sich, obgleich noch inconsequent, über das Natürliche erhebe, das Bewusstsein sich in sich selbst entzweie, d. h. sich als blos natürliches von dem Wahrhaften und Wesenhaften, von Gott als der absoluten Macht und Substanz unterscheide und diesem gegenüber sich als ein blos Accidentelles, Selbst- und Freiheitsloses behalte. (I., 258 f. 308 f.) Gott oder die absolute Macht hat nur die Bestimmtheit, die Substanz und Macht des Endlichen zu sein, und ist als solche selbst noch unbestimmt, noch nicht in sich selbst für sich bestimmt, d. h. noch nicht als Geist gewusst. Die auf dieser allgemeinen Grundlage sich gestaltenden Formen sollen dann die fortschreitenden Versuche sein, die Substanz als sich selbst bestimmend zu fassen und zwar so, dass — während in der chinesischen Religion die Substanz blos als einfache Grundlage gewusst sei — dieselbe in der **indischen** als Prinzip auftrete, als abstracte Einheit gewusst werde, die den Versuch mache, ihre Unterschiede zu entfalten, ein Versuch, der aber noch ein natürlicher, geistloser bleibe, da die Momente in eine Vielheit selbständiger Mächte auseinanderfallen, die nur in die erste, abstracte Einheit und Allgemeinheit zurückgenommen werde, nicht zu concreter Einheit des Geistigen fortgehe und also nur beim unendlichen Wechsel und Prozess des Sichentfaltens

stehen bleibe; dagegen sei in der **buddhistischen** Religion diese haltungslose Entfaltung aufgehoben, vernichtet, die Substanz in Einem und zwar wirklichen, lebenden Individuum gegenwärtig geschaut und in diesem Insichsein seien die unterschiedenen Bestimmungen der Substanz verschwunden und verflüchtigt. (Religionsphil. I., 310 ff. 339 ff. 384 ff. 401 f.)

Die andere, höhere Sphäre dagegen charakterisirt sich nach Hegel (I., 359 ff. 402 ff.) durch den Kampf der Subjectivität, wo der Geist auch noch nicht vollständig das Natürliche sich unterworfen habe, aber doch zu dieser Einheit und Allgemeinheit der Subjectivität hinstrebe; die reine Substanz oder das Unendliche erhalte jetzt selbst Bestimmung in sich, sein Selbstbestimmen und das Endliche sei jetzt in die Unendlichkeit aufgenommen; erst hier gewinne die Trennung des empirischen Selbstbewusstseins vom Absoluten Objectivität; die Objectivität des Absoluten, das Bewusstsein seiner Selbständigkeit trete ein, der Bruch zwischen Subjectivität und Objectivität; der Gott sei jetzt wahrhaft objectiv an ihm selbst, an ihm selbst die Totalität, concret in sich bestimmt und an ihm selbst subjectiv gewusst; kurz, es sei hier der Gegensatz des Absoluten gegen Anderes und als Kampf mit diesem gesetzt und der Taumel der wilden Ausgelassenheit werde in die concrete, substantiell-subjective Einheit zurückgenommen. Diese Grundbestimmung stelle sich dann, nach Hegel, in der Weise dar, dass in der **persischen** Religion das Sichselbstbestimmen ausschliessend, blosser einfacher Kampf des Guten mit dem Bösen (Dualismus) sei und das Gute selbst noch als gestaltlose Natürlichkeit (Licht) auftrete; während in der **ägyptischen** Religion der in das Absolute selbst hineinverlegte Kampf als Sichherausringen des Geistes aus dem Gegensatz sich manifestire. — Gegen diese Hegel'sche Bestimmung des inneren Verhältnisses der indischen, persischen und ägyptischen Religion untereinander und zu ihrer gemeinsamen Grundlage ist aber einmal diess einzuwenden dass die persische und ägyptische Religion ebenso wesentlich noch der Sphäre der Entzweiung des Bewusstseins angehören, wie diess von den indischen Religionen prädicirt wird, und ausserdem, dass hinwiederum die indischen Religionen ebensogut den Uebergang der Erhebung des Geistes zur freien Subjectivität an sich darstellen, wie diess bei der persischen und ägyptischen Form stattfindet. Alle drei stehen sie wesentlieh auf einer und derselben allgemeinen Grundlage, gehören einer und derselben Stufe an, deren Wesentliches und Gemeinsames eben darin zu suchen ist, dass, während den Religionsformen der vorhergehenden Stufe die Vorstellung des Göttlichen als blosser Naturmacht eignete, jetzt die Natur, unter deren Bilde das Absolute angeschaut und vorgestellt wird, als Naturleben, als lebendiges Universum, als Organismus gefasst wird. Und hier ergeben sich die obigen besonderen Bestimmungen des allgemeinen Naturlebens, der individuellen Natürlichkeit und des kämpfenden Lebens ganz einfach, wie dieselben im Wesentlichen schon oben §. 65—67. S. 176 ff. deducirt worden.

Was nun endlich noch die Stellung betrifft, dass nämlich die **persische** Religion Hegel, in der Religionsphilosophie, der **ägyptischen** vorangehen lässt, so ist diese durch seine eignen Bemerkungen, womit er den 3. Abschnitt, über die orientalische Welt, in der Philosophie der Geschichte schliesst, dahin umzukehren, dass vielmehr der ägyptische Geist auch die

Digitized by Google

innerliche Vorstufe für den persischen bildet; wie denn auch der äussere geschichtliche Uebergang zu Griechenland durch das persische Reich vermittelt erscheint, in welchem Aegypten eine Provinz geworden war. Aegypten ist der in sich verschlossene Räthselgeist, der im Ringen nach seiner Befreiung stehen bleibt, während, nach Hegels eignen Aeusserungen, Persien das Prinzip des freien Geistes gegen die Natürlichkeit, den Abschied von der Natur, das Sicherschlossenhaben des Geistes darstellt. Vgl. Philos. der Geschichte. S. 270 ff. Ueberhaupt finden sich in der persischen Religion so viele zarte, geistige Anschauungen, dass sie sich nothwendig dem ägyptischen Standpunkt überordnet.

IV. Die indische Religionsform.

§. 123.

Die Grundbestimmtheit des indischen Geistes.

Der Boden, auf welchem sich die erste Form unter den Religionen des Naturlebens entfaltet, ist das von der Natur hochbegünstigte und mit einer reichen und herrlichen Production ausgestattete Indien, das ebendarum mit allem Rechte das „Italien des Orients" und das „Goldland der alten Welt" genannt worden. Wie sich das durch die Arbeit der Menschenhände zu einem schön und wohl gebauten Garten geschaffene China von dem unendlichen Reichthum des üppigsten Naturlebens in Indien, zum Vortheil des letztern, unterscheidet: so viel höher steht über dem chinesischen der indische Geist, dem die Natur einen lebendigen, leicht auffassenden, zur Meditation und Speculation geneigten Sinn und eine schöpferische und empfindungsvolle Phantasie verliehen hatte. Indien stellt das erste jugendfrische Regen und noch halb träumende Frühlingserwachen des bildungskräftigen Geistes der kaukasischen Menschheit dar, ohne dass freilich die lebensvollen Keime hier schon zur Entfaltung gediehen wären; denn Indien zeigt ebenso auch die Schattenseite des einseitigen schöpferischen Phantasielebens, nämlich den Mangel an aller Energie des Willens und sittlicher Thatkraft. Der Geist schreitet hier allerdings, durch die schöpferische Macht einer anschauungsreichen Phantasie, über die Schranke der mechanisch-abstracten Verstandesthätigkeit des chinesischen Geistes hinaus und thut in der Erhebung des Subjects aus der partriarchalischen Beschränkung des Familiengeistes einen Schritt vorwärts zur freien Subjectivität, deren Entfaltung freilich wieder in der Partikularität der Kastenunterschiede

Digitized by Google

erstarrt und in eine andre Schranke sich einbegibt. Obgleich im sittlichen Gebiete das Subject auch hier noch nicht zu seinem Rechte gekommen ist, der Objectivität der Substanz gegenüber, so tritt doch wenigstens dasselbe aus der engen Beschränkung des Kindergeistes heraus und stellt sich auf eigne Füsse, seinen Frieden und seine Seligkeit durch sein eignes Thun, durch Negation seines gegebnen Naturdaseins sich zu erringen strebend.

Was nun die religiöse Seite des indischen Selbstbewusstseins angeht, so rinnt die zerstreute Vielheit der Geister, die, als in sich nebelhafte Gestalten, auf dem chinesischen Standpunkte zur leeren und abstracten, blos vorgestellten Allgemeinheit des Himmels zusammengefasst worden waren, nunmehr im indischen Bewusstsein zur lebendigen Einheit eines substantiellen Lebensprinzips zusammen, das aus seiner Tiefe heraus die unendliche Mannichfaltigkeit des Einzeldaseins hervorgehen lässt und die Unterschiede wiederum zur concreten Einheit im höchsten Gottesbegriffe zusammenfasst. Im Allgemeinen ist dieses Grundprinzip als die Weltsubstanz gefasst, die ihre Unterschiede aus sich heraussetzt und sich so als substantielle Macht und allgemeinen Prozess des Naturlebens manifestirt. Alles Endliche ist nur als Besonderung, Manifestation und Erscheinungsform des Einen Göttlichen angeschaut.

Eine innere Fortbildung des indischen Religionsprinzips tritt in bestimmten Daten hervor, welche sich das indische Bewusstsein selbst, in mythischer Weise, in den Sagen von verschiedenen Zeitaltern oder Jug's, namlich der Zeit der partriarchalischen Unschuld, der des kämpfenden Helden Rama und endlich der des Siegeshelden Krischnas, zur Anschauung gebracht hat. Dem ältesten patriarchalischen Leben der Indier entspricht die in den Weda's niedergelegte brahmanische Religion, welche sich durch die Anschauung der in der Natur waltenden allgemeinen Einheit des Lebens charakterisirt. Die im ursprünglichen Brahmanenthum enthaltenen Keime haben sich dann in der Zeit des erwachten geschichtlichen Lebens der Indier, in der Heroenzeit, zu einem Pantheon persönlicher Göttergestalten ausgebildet, wie dieselben in den beiden indischen Heldengedichten Ramayana und Mahabharata auftreten. Seinen bestimmten Abschluss endlich erhielt das Brahmanenthum in der Anschauung des Krischnas, dessen Mythe in der Bhagawad-

Digitized by Google

gita, einer Episode des letzteren Heldengedichts, dargelegt ist. Um dieselbe Zeit aber, im dritten Jahrhundert vor Chr. Geb., trat neben dem brahmanischen Volksglauben der Buddhaismus auf, welcher den Anfang zur Zerplitterung des religiösen Lebens in eine grosse Menge von Sekten, z. B. die des Brahma, die Sekte der Saiwas, der Waischnawas, der Saktas, der Dschainas, der Sauds u. a. gab, die in jüngeren Zeiten in Indien hervortraten, indem einzelne religiöse Richtungen für sich isolirt und einseitig weitergeführt wurden. Aber selbst der Strenge des brahmanischen Ketzerverfolgers Sankara-Acharya mochte die Herstellung der brahmanischen Rechtgläubigkeit, im 7. christlichen Jahrhundert, wo das ursprüngliche religiöse Leben Indiens längst verfallen war, nicht mehr gelingen.

Ueber die physische und ethnographische Bestimmtheit des indischen Lebens ist, neben Ritter, besondes E. Kapp philos. Erdkunde. I., S. 110 ff. zu vergleichen. Für den heutigen Standpunkt der indischen Religionsgeschichte ist Creuzer (I., 361 ff. 504 ff.) nur von untergeordneter Bedeutung, etwa für das gelehrte historische und archäologische Material (I., 353—570); ebendiess gilt von Baur (Symbolik und Mythologie. I. II., 1. 2.), der nur hin und wieder mit sinnigem Verständiss einzelne speculative Blicke in das indische Religionswesen thut. Von grösserem kritischen Werthe sind dagegen die neueren Arbeiten über Indien von Benfey, in der Ersch- und Gruber'schen Encyclopädie, von Bohlen, das alte Indien. 1830 f. I. und II., von Lassen, indische Alterthumskunde. I., 1. (1843), von Roth, zur Literatur und Geschichte des Weda. 1845 (Vgl. theologische Jahrbücher. 1846. S. 346 ff.) und von Stuhr; die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie (1835) S. 33—109, und die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. (1836) S. 54—241. Ueber den Buddhaismus ist ausserdem von grösster Bedeutung das ausgezeichnete kritische Werk von E. Burnouf, introduction à l'histoire du Buddhisme indien. Tome I. Paris, 1844. (647 pag. 4o.)

Was die Abhandlung Hegels über die indischen Religionen, in der Religionsphilosophie (I., 339—384 und 385—401) betrifft, so ist von ihm die Brahmanenreligion vom Buddhaismus getrennt und beide als selbständige Religionsformen, jene als die Religion der Phantasie, diese als die Religion des Insichseins hingestellt worden, während die buddhaistische Religion, nach den neueren kritischen Forschungen, nur als eine jüngere Sekte des Brahmanenthums gelten kann. Vgl. Stuhr, a. a. O. S. 147—197.

Braniss a. a. O. S. 34—48 hat den Standpunkt des indischen Geites im Allgemeinen richtig charakterisirt, indem er sich im Wesentlichen an Hegel anschliesst, wesshalb das gegen die Hegel'sche Auffassung des indischen Geistes Eingewandte ebenso auch ihm gilt. Sehr treffend sind aber dessen Bemerkungen über die vegetative, pflanzenhafte Dasein des indischen Geistes. (S. 36 f. 45 f. 51 f.)

Digitized by Google

Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Indier.

§. 124.

1) Die ursprüngliche Form des indischen Religionsprinzips in der Wedalehre.

Die chinesische Vorstellung war dahin gelangt, die unendliche Vielheit der natürlichen Mächte zur abstracten Einheit und Allgemeinheit (Himmel) zusammenzufasszn. Der indische Geist geht nun in der Religion der Weda's einen Schritt weiter und, in die Anschauung der All-Einheit sich vertiefend, fasst er diese Einheit und Allgemeinheit als die lebendige Substanz und den ewigen, unendlichen Urgrund aller concreten Lebendigkeit des endlichen Daseins, als das Eine lebensvolle Prinzip, welches die unendliche Vielheit des Daseins aus sich entlässt. Die Grundlage und Voraussetzung, auf welcher die indische Weltanschauung sich aufbaut, ist die Vorstellung der auf die All-Einheit des göttlichen Wesens bezogenen Mächte des natürlichen und sittlich-menschlichen Daseins, als der Herrn und Hüter der natürlichen und sittlichen Lebenskreise. Der Himmel des Indra mit seinen Göttern ist die einheitliche Zusammenfassung dieser vielen Mächte, unter denen der Licht-, Luft- und Feuergeist besonders hervortraten. Alle sind aber Eins in der die ganze Schöpfung beseelenden allgemeinen Lebenskraft, dem unpersönlichen Urwesen der Welt, Om oder Ad'Atma oder Maha Atma genannt. In diesem ruhten die Keime alles Daseins in ursprünglicher Einheit verschlossen, da es als ruhendes Sein im unendlichen Raume schweigend verharrte. Als sich aber in ihm in der Zeit der Gedanke und das Verlangen der Schöpfung regte, traten die göttlichen Urformen alles lebendigen Daseins, als die drei Grundkräfte (Guna's) des Feuers, als der unteren, der Luft, als der mittleren, und des Lichts, als der oberen Grundkraft, in dem persönlich gestalteten Wesen Brahma oder Puruscha hervor, welches dann seinen göttlichen Inhalt aus sich entliess und nach dem mikrokosmischen Bilde seines eignen Wesens den Makrokosmus der Schöpfung und ebenso den Mikrokosmos des Menschsn in's Dasein setzte. Wie aber die All-Einheit des Göttlichen das ganze Universum, als dessen innerstes Leben, durchzieht, so ist auch die höchste Lebensaufgabe für den Menschen die Rückkehr zum All-Einen, die Wiedervereinigung mit

Digitized by Google

Brahm. Diess sind die Grundzüge der Wedalehre, welche in dem jüngeren Wedanta zum religionsphilosophischen System, mit apologetischer Tendenz, ausgebildet worden ist.

Durch den Mangel der Unterscheidung zwischen den verschiedenen Stadien in der Fortentwicklung des indischen Religionsprinzips, von seinen ersten Anfängen zur eigentlich mythologischen Herausbildung der Göttergestalten des Trimurti, insbesondere der Krischnasmythe, und von da wieder zur inneren Selbstauflösung der brahmanischen Religionsform im Buddhaismus, ist es gekommen, dass bei Hegel die ursprüngliche Wedalehre nicht in ihrer eigenthümlichen, einfachen Gestalt, in welcher sich das Hervorgehen des indischen Prinzips aus dem chinesischen erkennen lässt, dargestellt wird, sondern mit späteren Elementen vermischt auftritt. Die gelegentliche Bemerkung Hegel's (I., 361), dass in den Weda's nicht von Wischnu und Siva die Rede sei, hätte ihn auf die Unterscheidung verschiedener Entwicklungsperioden führen müssen, deren bestimmtes Festhalten, wenn in irgend einer, so gewiss in der verwickelten indischen Mythologie, für die richtige Auffassung des Einzelnen von der grössten Wichtigkeit ist. In dieser Beziehung kommen freilich jetzt die seit 1835 veröffentlichten Stuhr'schen Arbeiten über diesen Gegenstand trefflich zu Statten.

§. 125.

2) Der ausgebildete Brahmanismus.

Eine weitere Ausbildung erhielt der wedische Vorstellungskreis in der Religionsform der Heroenzeit, die sich als das Neue Testament des Brahmanismus darstellt, sofern darin die in der Wedalehre enthaltenen Keime durch die gestaltende Macht der künstlerischen Phantasie zu grösserer Bestimmtheit fortgebildet erscheinen zum Begriffe des göttlichen Trimurti, zur Krischnasmythe und in der Vorstellung von der Nichtigkeit der Welt, als welche nur durch die Maja oder die Macht der täuschenden Erscheinung geschaffen sei. Die drei Grundkräfte oder Urformen alles Daseins, welche in unentwickelter Gestalt in dem grossen Brahm oder Parabrahma, dem unpersönlichen und für die sinnliche Vorstellung unerreichbaren Urwesen, verschlossen ruhten, treten nun als drei besondere göttliche Gestalten (Murti's), als die symbolische Personification des Licht-, Luft- und Feuerwesens auf, deren jede in seiner Sakti die weibliche Ergänzung der göttlichen Persönlichkeit an sich und zu seiner Seite stehen hat. Brahma, mit seiner Sakti Saraswati, ist das allgemeine Maass, die weise Ordnung und Vernunft des Daseins. Wischnu, mit seiner Sakti Lakschmi, der

Digitized by Google

Gott des weiteren Fortschritts, ist das erhaltende Prinzip als der verklärende Odem der Schönheit und Vollendung in Natur und sittlichem Menschenleben, vor Allem die Erscheinung des Göttlichen als Mensch, die in den Awataren Wischnu's sich darstellt. Siwas oder Mahadewa, der grosse Gott, mit seiner Sakti Bhawany oder Parwati, vertritt die negative Seite des Göttlichen, die Endlichkeit, den Tod und Schmerz des vergänglichen Daseins.

Diesen Kreis der grossen Götter des Trimurti hat sich in jüngeren Zeiten das brahmanische Bewusstsein über dem wedischen Götterhimmel Indra's auferbaut. Die Sankhyalehre eines alten indischen Philosophen Kapila und seiner Schule hat dann in tiefsinniger Weise die in der Anschauung Wischnu's und seiner Awataren enthaltenen Ahnungen der über dem Naturleben weit erhabnen ethischen Macht des Menschengeistes weiter ausgesponnen und in die Erreichung der inneren sittlichen Freiheit das höchste Gut und die wahrhafte Seligkeit des Menschen gesetzt. Damit hat sich die regiöse Anschauung zugleich zur Ahnung des wahrhaften, vollendeten Gottesbegriffs, als welcher von der weltschaffenden göttlichen Macht (der Prakriti oder dem Schöpfungsweib, das mit Puruscha vereinigt die Welt hervorbringt,) unterschieden wird, erhoben: das mikrokosmische Selbstbewusstsein des Menschen gehört der Prakriti an, in ihr offenbart sich aber das Göttliche in seiner wahrhaften Realität und Freiheit von der Welt als gegenwärtig.

In der Bhagawadgita, einer Episode des Heldengedichtes Mahabharata, ist diese Gottesanschauung in der concreten Gestalt des Krischnas plastisch ausgeprägt worden. In Krischnas erscheint die Welt unter den ethischen Zweckbegriff gestellt und die im Lichte ihrer Verklärung angeschaute Menschheit erscheint in der mythologischen Hypostase des menschgewordenen Gottes als der höchste Zweck, auf den Alles hinauszugehen bestimmt war, als das Selbst des Universums. Krischnas ist in Einem zumal der im Dunkel ruhende Urgrund des Lebens, Atma, und der in die Schöpfung eingegangene Brahma und endlich die zur Göttlichkeit verklärte Menschheit. Um die Menschheit dahin zu führen, (diess ist der Sinn der Krischnasmythe) ist das göttliche Wesen in dem von einer sterblichen Mutter gebornen Siegeshelden und Friedensfürsten Krischnas in das Wesen der Menschheit vollständig eingegangen. Krisch-

Digitized by Google

nas ist, als Atma, das Eine in Allem; in ihm bestehen alle Wesen, ohne dass sie sein göttliches Wesen selber wären; er ist, obgleich in Allem, doch über Allem erhaben und unbewegt und unveränderlich mit sich eins. Nicht in dem Gegensatze des Bewusstseins bewegt sich derselbe, sondern waltet über diesem und ist in keiner Weise im Werke der Schöpfung befangen. Die freie Geistigkeit und Sittlichkeit ist das Reich, in welchem er waltet. Die höchste Weisheit des Menschen besteht darin, alles concrete Dasein zuerst in dem Spiegel des eignen Selbst zu erblicken und dann beides als beruhend in dem göttlichen Wesen des Krischnas zu schauen, womit die Seele zur seligen Anschauung des Urgeistes gelangt ist, dem der Strom des Lebens entsprang.

Im Allgemeinen hat Hegel die unterscheidende Eigenthümlichkeit der indischen Religion richtig bestimmt (Religionsphilos. I., 310 f. 339 ff. 356 ff. und Philosophie der Geschichte, S. 171 ff.) sofern er hervorhebt, dass die abstracte Einheit nicht mehr bloss als einfache Grundlage, sondern als Prinzip, als sich selbst bestimmende Einheit gewusst werde, dass sich der indische Geist zur Einheit der Substanz erhebe, welche den Versuch mache, sich zu entfalten, seine inneren Unterschiede auszulegen; nur blieben die besonderen Inhaltsmomente noch in vereinzeltem Aussereinander und Nebeneinandersein stehen, träten in der wilden phantastischen Zerstreuung eines unendlichen Wechsels, als eine Vielheit selbständiger Mächte auf, ohne dass sie aus diesem ungeheuren Taumel in die Einheit zurückgenommen seien oder vielmehr zur Idealität sich erhoben, zur concreten Einheit des Geistigen fortgingen. Obgleich nämlich, meint Hegel, allerdings die Unterschiede in diesem Substantialitätsverhältnisse merkwürdiger Weise nach dem Instinct der Triplicität des Begriffs hervorträten, so fehle doch die Rückkehr des Einen aus dem Sichbestimmthaben in seine Unterschiede zu sich selbst als geistigem Subject; das Dritte sei eben nicht das Versöhnt-Geistige, sondern nur als die Wildheit des Erzeugens und Zerstörens, des Entstehens und Vergehens, die blosse Veränderung in Siwa angeschaut.

Hiergegen ist aber an die von Hegel ganz übersehene Bedeutung des Krischnas zu erinnern; dieser vielmehr, und nicht Siwa, ist in der ausgebildetsten Gestalt des indischen Bewusstseins das Dritte, als das Zusichkommen der Substanz. Obgleich nun aber eben die Gestalt Wischnu's und seine Menschwerdungen in der indischen Mythologie von der höchsten Bedeutung sind und in der Krischnasmythe in dieser Bedeutung wirklich hervortreten, so hat doch Hegel (Philos. der Geschichte. S. 172) die auffallende Bemerkung gemacht, die Menschwerdung Gottes sei nicht ein besonders wichtiger Gehanke in der indischen Mythologie. Mit der Einsicht in das Gegentheil gewinnt diese daher eine andere Gestalt, wie bei Hegel. Welche unendliche Herrlichkeit der Weltanschauung liegt in dieser Krischnasmythe verschlossen, welcher nur das Eine fehlt, um die Wahrheit der göttlichen Idee darin zu finden, dass der indische Geist, der sich zu der

Digitized by Google

Höhe solcher Anschauung erhoben hat, nicht die Kraft des Willens besass, dieselbe festzuhalten und That und Wahrheit werden zu lassen!

§. 126.

3) Die Consequenz des indischen Religionsprinzips im Buddhaismus.

Im dritten Jahrhundert vor Chr. Geb. trat der Königssohn Çakya-muni, unter dem Namen Gautama, als Einsiedler auf, der durch langjährige strenge Bussübungen sich zur Einheit mit Gott, zum Buddha, erhoben und eine Menge Schüler (Bauddha's) um sich versammelt hatte. Die Lehre Buddha's (Dharma) geht, nach ihrer metaphysischen Seite von der brahmanischen Vorstellung von der Nichtigkeit der Welt, als einer Schöpfung der Maja oder des täuschenden Scheins, aus und bildet diese Vorstellung zu ihrer Consequenz aus, wonach die Welt durch eine nothwendige Verkettung von Ursache und Wirkung aus dem Nichts entstanden sei, und diese Verkettung oder der Ortschilang das ganze Dasein durchziehe. Von diesem Weltübel hat der Mensch sich zu befreien; er hat die ganze Objectivität des äusseren Daseins zu negiren, so dass nur noch das Subject selbst übrig bleibe, als einzige Wirklichkeit. Der innere Zustand des über das Weltleben erhabenen sittlichen Menschen ist das wahrhaft Göttliche, die höchste Weisheit und Heiligkeit oder der Bodhi, d. h. das Erwachtsein, die Errettung aus dem Ortschilang und die Einkehr in die selige Ruhe Nirwana, d. i. des Nichtdaseins. Dieses Ziel den Menschen vorzustellen, war Buddha, der Gott, auf Erden erschienen. Durch strenge, unablässige Bussübungen und innere Reue wird das Ziel dieser Heiligkeit in einer Stufenreihe von sittlichen Umwandlungen des Menschen errungen.

Im Buddhaismus hat der indische Geist, der nicht die ethische Kraft des Willens besass, um die in der Anschauung des Krischnas errungene Versöhnung des Bewusstseins festzuhalten und damit die Subjectivität wahrhaft zu erfüllen, die Eigenthümlichkeit seines Wesens, das nur zu einem einseitigen, negativen Vonsichweisen und Abstreifen der Endlichkeit, nicht aber zu einer affirmativen Versöhnung fähig war, am Deutlichsten und Consequentesten zur Anschauung gebracht und damit seine eigne Selbstkritik vollzogen. Diese einseitige Zuspitzung des indischen Prinzips zur pietistischen Con-

sequenz, im Buddhaismus, stellt sich darum als die eigentliche Selbstauflösung des indischen Geistes dar, der in den späteren Jahrhunderten nicht mehr im Stande war, neue Formen des religiösen Lebens zu schaffen und darum in der unendlichen Zerstreuung des Sektenwesens unterging, während einzelne philosophische Richtungen die gegebnen religiösen Standpunkte für die speculativen Bedürfnisse ausbeuteten.

Durch die Brahmanen aus Vorderindien verdrängt, verbreitete sich, einige Jahrhunderte nach Christi Geburt, der Buddhaismus nach China, Tibet, Nepal und anderwärts hin, wobei er indessen vielfach lokalen Modificationen unterworfen war. In dem Alpenlande Tibet wurde die präsente Erscheinung und Repräsentation des Gottes im Lama verehrt, der die selige Ruhe des Nirwana in sichtbarer Gegenwart darstellte.

Aus der mangelhaften Auffassung der indischen Religion folgt auch die falsche Stellung, die der Buddhaismus bei Hegel (Religionsphilosophie I., 310 f. 284 ff. und Philos. der Geschichte. S. 205 f.) erhalten hat, indem derselbe einen prinzipiellen Fortschritt über den Brahmanismus repräsentiren soll, sofern nämlich der haltungslose Taumel der indischen Religion beruhigt, in sich gesammelt und beschwichtigt werde in dieser Religion des Insichseins, worin alle Unterschiede und besonderen Mächte aufhören und als nur gleichgültige, accidentelle Formen und für sich auseinanderfallende Bestimmungen vernichtet, d. h. in die concrete Einheit und Gegenwart Eines göttlichen Individuums zurückgekehrt seien, das entweder als Verstorbener (im eigentlichen Buddhaismus) oder als gegenwärtiger, lebender Mensch (im Lamaismus) verehrt werde.

Hiergegen ist aber zu bemerken, dass diese Rückkehr in die Stille des Insichseins ebenso auch im Brahmsein des Indiers, in der unmittelbaren Gegenwart Brahms in den Brahminen vor sich geht. Auch im Krischnas ist die concrete Einheit und Gegenwart des Insichseins ebenso angeschaut, ja darin eine noch höhere Befriedigung und Rückkehr des Geistes in sich selbst, als im buddhistischen Gott, zu erkennen. Geradezu falsch und unhistorisch ist aber die Behauptung Hegels (Religionsphilos.. I., 286), dass in dieser individuellen Existenz der Substanz, im buddhistischen Gott, auch ein Schaffen der Welt vorgestellt sei, da es vielmehr feststeht, dass Buddha zur Weltschöpfung gar keine Beziehung hat. (Vgl. Stuhr a. a. O. I., S. 154 f. 170 f. 179.)

§. 127.

Die praktische Seite des religiösen Selbstbewusstseins.

Auch auf dem Standpunkt des indischen Geistes hat das Subject als solches noch keinen fürsichseienden, unendlichen Werth, es

Digitized by Google

geht noch im Allgemeinen (Brahm) selbstlos unter, von welchem es nur eine Erscheinungsform, ein accidentelles Moment ist. Im bürgerlichen Dasein bricht sich an der Starrheit des durch die Religion gesetzten Kastenunterschiedes, über dessen Heilighaltung die Brahmanen mit fanatischer Härte wachen, das Recht der freien Individualität; das Freiheitsgefühl des Subjects vermag sich aus dem Eingeschlossensein in die Objectivität der Substanz der gegebnen Lebensverhältnisse nicht emporzuringen. Darum stellt sich die Bestimmung des Individuums als eine fortdauernde Selbstopferung an das leere Allgemeine dar; nur durch Negation seiner selbst, durch Abstraction vom Gegebnen, durch einseitige Flucht aus der Welt und dem Leben kann sich der Mensch seine Freiheit zum Bewusstsein und zur objectiven Gewissheit bringen. In der abstracten Vernichtung des concreten, inhaltsvollen und mit den Interessen des wirklichen Lebens erfüllten Selbstbewusstseins liegt das höchste Ziel des religiösen Verhaltens.

Seiner innern Seite nach, als Andacht, ist der Cultus eben nur diese Entleerung des Subjects von allem bestimmten Inhalte, die Erhebung zur lautlosen Stille des Lichtlebens, wie es in den Weda's geboten wird, zum Sicheinswissen mit Brahm, welches sich in dumpfer Bewusst-, Willens- und Thatlosigkeit manifestirt. Dieser Zustand ist zunächst ein unmittelbarer, durch die Geburt und die bestimmte Existenz der Kaste schon gesetzter, bei den Brahmanen, deren ganzes Leben und Dasein an sich schon die gegenwärtige Existenz des Heiligen und Göttlichen darstellt. Für die übrigen Hindu's wird dieser gottgleiche Zustand des Brahmseins momentan durch andachtvolle Versenkung in das All-Eine erreicht; zur permanenten Daseinsform wird derselbe durch das fortgesetzte Thun des Subjects, durch andauernde Uebungen der Askese und Abstraction bei den Yogi's erreicht. Dagegen werden die Brahmanen von den übrigen Kasten als die unmittelbare Gegenwart Brahms angeschaut und verehrt, und haben diese ihre angeborne Würde durch die regelmässige Erfüllung bestimmter geistlosen Geschäfte, das ausschliessliche Lesen der Weda's, die strenge Beobachtung äusserlicher, sinnloser Gebräuche, was ihre ganze Zeit in Anspruch nimmt, zu bethätigen. Ebenso besteht das ganze religiöse Verhalten der Uebrigen in der unendlichen Weitläufigkeit und mechanischen Aeusser-

Digitized by Google

lichkeit eines durch die Brahmanen vorgeschriebenen Gottesdienstes, wobei alle innerliche, freie Selbstbestimmung des Subjects ganz ausser Acht gelassen bleibt. Regelmässige Opfer und Reinigungen, Wallfahrten, Abwarten der Fast- und Busstage, Almosengeben, die Erfüllung bestimmter Kastenpflichten — diess ist der geistliche Mechanismus der indischen Religiosität, ohne dass das wirkliche Leben der Individuen von der Innerlichkeit religiöser Gesinnung irgend durchdrungen wäre, da dasselbe im Gegentheil nur die idividualitätslose Lieblosigkeit des ganzen Verhaltens offenbart oder in dem wilden Taumel ausschweifender Sinnenlust sich bewegt.

Nur der Buddhaismus hat sich über die Schranke des starren Kastenunterschieds und die Aeusserlichkeit der brahmanischen Werkheiligkeit erhoben und den ächten Gottesdienst in die Innerlichkeit der religiös-sittlichen Gesinnung und in die Beobachtung der Pflichtgebote gesetzt. Obgleich aber hier auf das Bewusstsein der Sünde grosses Gewicht gelegt wird, so bleibt doch die Sittlickeit immer noch vorwaltend ein abstrackt-negatives Verhalten, das über die einseitige Passivität hinaus zu freier sittlicher That nicht fortzuschreiten vermag.

Die symbolische Bestimmtheit des indischen Geistes ist bereits oben (§. 67) angedeutet worden; derselbe brachte es nur zu den ersten, noch unschönen, phantastisch aufgespreizten und maasslosen Versuchen der künstlerischen Production; die schrankenlos ausschweifende, noch ungezügelte Phantasie nimmt hier in maassloser Willkür die Bilder des Naturlebens zu Symbolen für die gegenständliche Anschauung und Darstellung des Göttlichen, wobei Natürliches und Menschliches noch in bunter Verwirrung durcheinandergemischt werden und alle ruhige Besonnenheit des künstlerischen Verstandes feht. Die Götter treten mit vielen Köpfen und Händen auf und werden mit vieldeutigen Symbolen des Naturlebens überladen, wovon die an den indischen Tempelruinen und Felsendenkmälern sich vorfindenden Skulpturdarstellungen mythologischer Vorstellungen oder bestimmter Cultushandlungen einerseits und die epischen Dichtungen der Indier andrerseits sprechende Zeugnisse sind.

Die religiöse Gesinnung des Indiers wird von Hegel (Religionsphilos. I., 380) trefflich in folgenden Worten charakterisirt: „Die Weichheit und Lieblichkeit der zartesten Gefühle und die unendliche Hingebung der Persönlichkeit muss nothwendig unter solchen Verhältnissen, wie sie diesem

Digitized by Google

Standpunkt eigen sind, die höchste Schönheit haben, weil nur dieses Gefühl auf einer so vernunftlosen Grundlage ausschliessend zur Schönheit ausgebildet ist. Aber weil dieses Gefühl der Hingebung ohne Rechtlichkeit ist, so stellt es eben desswegen eine Abwechslung mit der allergrössten Härte dar und das Moment des Fürsichseins der Persönlichkeit geht so in Wildheit, in Vergessenheit aller festen Bande und in Zertretung der Liebe selbst über." — Ueber das Einzelne indischer Sitte und Lebensweise ist der Abschnitte über Indien in Hegels Geschichtsphilosophie. S. 171 ff., über die indische Kunst der Abschnitt in Hegels Aesthetik. I., 418—435. II., 289 ff. zu vergleichen. In treffender Weise hat Braniss a. a. O. S. 48 das Prinzip der indischen Kunst auf die Macht des Traumlebens und den vegetativen Gestaltungsprozess, den maasslosen Verwandlungstrieb des indischen Geistes zurückgeführt. „Wie man (heisst's daselbst) denn nur indische Sculpturen, jene Menschen- und Thiergestalten, mit den vielen überall aus ihnen hervorwuchernden Gliedmaassen und den sie unwindenden Blättern und Blumen zu betrachten braucht, um sogleich inne zu werden, man habe nur grandiose tropische, mit Schlinggewächsen überzogene Pflanzen vor sich, in denen eben nur eine seltsame Aehnlichkeit mit menschlicher oder thierischer Bildung auftaucht. Einen ähnlichen Eindruck empfängt man im Ganzen auch von der indischen Poesie." —

V. Die ägyptische Religionsform.

§. 128.

Die bestimmte Form des ägyptischen Selbstbewusstseins.

Das Selbstbewusstsein, das aus seiner zerfliessenden Unselbständigkeit, innerhalb der indischen Persönlichkeit, sich nunmehr sammelt und in sich gehend sich zum Bewusstsein der Individualität und damit der über die Schranke des Naturlebens übergreifenden Negativität des Geistes erhebt, ist so aus der ruhigen, individualitätslosen Entfaltung eines gleichsam pflanzenhaften Daseins zur abschliessenden Selbstheit des individuellen Fürsichseins fortgeschritten — im ägyptischen Volksgeist. Mit seiner ganzen physischen Existenz an den Nil und dessen regelmässigen Naturverlauf gebunden, ist das schmale fruchtbare Nilthal im eigentlichen Sinne ein Geschenk des Flusses, und seine Bewohner sind eben durch die physische Lokalität ihrer Heimath auf Beschränkung und Geschlossenheit gewiesen. Die bannenden Naturmächte des Landes haben dem ägyptischen Geist überhaupt und der Religion insbesondere ihr bestimmtes Gepräge aufgedrückt. Es findet kein Hinausgehen über diese Schranke des partikularen Naturdaseins statt, innerhalb welcher der ägyptische Geist vergebens nach Befreiung ringt. Düstre ver-

Digitized by Google

schlossenheit des Geistes in sich und, nach aussen, abschliessende Partikularität sind darum die Grundzüge des ägyptischen Nationalcharakters, welcher nach der Seite der Intelligenz als ruhiger Verstand sich darstellt. Historisch noch zum Orient gehörend, repräsentirt Aegypten den ersten tieferen Niedergang des orientalischen Geistes in sich selbst, der hier zuerst aus seiner Ausbreitung und Zerstreuung im maasslosen Phantasieleben zur verständigen Begrenzung fortgeht und seine Reflexion, anstatt auf das Allgemeine, nunmehr auf das Bestimmte, Individuelle richtet und das eigenthümliche Wesen und Leben des subjectiven Geistes zu entziffern strebt, ohne dass es ihm freilich bei seiner physischen Geschlossenheit und Gebundenheit an die Partikularität des Daseins gelungen wäre, das Leben des Geistes schon in seiner eigentlichen Tiefe und Idealität zu begreifen. Der Geist weiss und hat sich hier noch nicht als freies Selbstbewusstsein, sondern fasst sich nur erst als ruhendes, unmittelbares geistiges Sein, als individuelle Lebendigkeit; wesshalb auch der bestimmte Unterschied der thierischen und menschlichen Individualität dem Bewusstsein noch nicht aufgegangen ist. Das zur Reflexion über sich selbt erwachte Bewusstsein bezieht sich auf den Thiergeist, vergleicht sich mit demselben und findet darin sein eignes Wesen gegenständlich. Der Geist weiss sich substantiell eins mit dem Thiergeist. Die Individualität verschwindet nicht mehr im endlosen Prozess des Allgemeinen, sondern hat in sich einen unendlichen Werth, ein freies Fürsichsein; das Bewusstsein hat jetzt die Kraft gewonnen, sich auch über die natürliche Schranke des Todes hinaus als Individuum festzuhalten, den Geist als über den Tod der Natürlichkeit erhaben zu wissen.

Das Naturleben, unter dessen Form das Göttliche vorgestellt wird, wird unter dem Gesichtspunkte der Individuation angeschaut, und mit dieser Anschauung ist in den Prozess der Entwicklung des Lebens wesentlich das Moment der Negativität eingetreten; so wird das Göttliche als individuelle Lebendigkeit gewusst, und sowie dasselbe von der Vorstellung ergriffen und zur Gegenständlichkeit erhoben wird, tritt damit die an der Individualität sich bethätigende Macht der Negativität des Naturlebens, der Tod, als eine wesentliche Bestimmung mit herein, so dass der Gott im Tode diesen Schmerz der Negativität zu ertragen hat. Die bestimmte Individua-

Digitized by Google

lisirung des Göttlichen wird ader durch die geschlossene physische Lokalität des Nilthals selbst bedingt: die Existenz des ägyptischen Lebens hängt vom Nil ab, dessen natürliche Erscheinungen auf die Sonne hinweisen; Nil und Sonne werden also die symbolische Repräsentation des Gottes, in dessen Subjectivität zugleich auch mit diesen natürlichen Mächten die Mächte des Menschendaseins zusammengeschlungen und in Einem concreten Verlaufe angeschaut sind.

Der Darstellung der ägyptischen Religion ist besonders zum Grunde zu legen, was das einzelne mythologische Material angeht, Prichard, Darstellung der ägyptischen Mythologie. Aus dem Englischen von Heymann (1837), und Schwenck, die Mythologie der Aegyptier (1836), obgleich beide Werke ohne allen kritischen Sinn abgefasst sind. Ferner kommt hier in Betracht das Werk von Schwartze, das alte Aegypten. I., 1. (1843), wo die Einleitung S. 1—140 sich über die ägyptische Mythologie verbreitet. Ueber die geographische Existenzweise des ägyptischen Lebens ist E. Kapp's philosophische Erdkunde. I., S. 144 f. und 152 ff. zu vergleichen.

In Bezug auf die philosophische Auffassung des ägyptischen Geistes, insbesondere seiner religiösen Bestimmtheit, hat sich Hegel in der Phänomenologie. (2. Ausg. von Schulze) S. 506—8, Philosophie der Geschichte, S. 242—268 und Religionsphilosophie, I., S. 421—456 wesentliche Verdienste erworben, welche auch durch die neuesten kritischen Untersuchungen über Aegypten keineswegs wesentlich alterirt oder geschmälert werden. Einzelne treffliche Bemerkungen über den Thierdienst finden sich bei Conradi, Selbstbewusstsein und Offenbarung. S. 21—42.

Roth hat im I. Bd. seiner Geschichte unserer abendländischen Philosophie (1846) S. 131—185 eine von den bisherigen Auffassungsweisen abweichende Darstellung des ägyptischen Glaubens, zum Theil aus den ägyptischen Quellen selbst, versucht und zugleich (a. a. O. S. 186—195), wenngleich keineswegs mit Glück, die Ansicht zu widerlegen gesucht, dass die ägyptische Religion aus dem Thierdienst hervorgegangen sei. Bei allen wichtigen Aufschlüssen, welche die Roth'sche Darstellung über Einzelnes enthält, entbehrt dieselbe doch in der Hauptsache der inneren Kritik und trägt in Vielem das Gepräge rationalistisch-äusserlicher Auffassung, so dass die Grundanschauungen Roths nicht im Stande sind, die unsrer Auffassung zum Grunde liegende Ansicht wesentlich zu modificiren. Die Roth'sche Darstellung ruht auf der durchgehenden Verwechslung späterer religiösen Vorstellungen und synkretistischer Vermischung verschiedener Religionsvorstellungen mit dem ursprünglichen religiösen Inhalt des Bewusstseins; er verwechselt Glaube und Glaubenslehre, Religion und religiöse Speculation (Religionsphilosophie) mit einander und nimmt, unkritischer und unhistorischer Weise, die kosmologischen Speculationen für das Aeltere, während dagegen gerade die auf die nächste Gegenwart des ganzen Volksdaseins sich beziehenden mythischen Vorstellungen das Frühere und Ursprüngliche gegen jene sind.

Digitized by Google

§. 129.

Die concrete Entwicklung des ägyptischen Religionsprinzips.

Die ersten Anfänge ägyptischer Bildung und die Grundlage des religiösen Bewusstseins sind in dem Thierdienst der Ureinwohner zu suchen, der dem Bildungszustande von Nomaden und Fischern eignete, denen die Offenbarung des Göttlichen im Thierleben sich darstellte. In der unmittelbaren Erscheinung der thierischen Individualität erkennt der ägyptische Geist auf der Stufe seines Anfangs, die sich an den afrikanischen Fetischismus anschliesst, die Manifestation seines eignen Wesens, und die thierische Lebendigkeit in ihrer räthselhaften, geheimnisvollen Erscheinung, ihrer beweglichen Unruhe und zugleich ihrem sicheren Instinct, ist ihm darum das Organ und Vehikel, um sich seinen eignen göttlichen Offenbarungsinhalt zur gegenständlichen Anschauung zu bringen. In der irrthumslosen Sicherheit und festen Maassbestimmtheit des thierischen Triebs ahnt das Bewusstsein des Aegyptiers das Höhere gegen die unsichere Freiheit des menschlichen Wesen. Der Thierdienst des alten Aegyptens war entweder eine gemeinsame Verehrung gewisser Thiere im ganzen Lande oder ein besonderer Cultus bestimmter Thiere in einzelnen Districten.

Mit der Ankunft eines fremden, edleren Stammes, wahrscheinlich äthiopischer Priester, und der später erfolgten Unterjochung des Landes durch semitische Hirtenvölker (Hyksos) begann der Uebergang aus diesem esten Stadium des ägyptischen Geisteslebens zu agrarischer Cultur und zu geordneten bürgerlichen Lebensverhältnissen, die Zeit des erwachten geschichtlichen Lebens und gährenden Freiheitsstrebens im ägyptischen Volke, dessen Bildungselemente in der Tradition auf die mythische Person des Sesostris übertragen und z. Th. auch an die ebenso unbestimmte Persönlichkeit nachfolgender Könige angeknüpft wurden. In dieser Zeit fand der Fortschritt des religiösen Selbstbewusstseins zur Natur- und zwar vorwaltend Thiersymbolik Statt. Die Individuation des bestimmten lokalen Naturlebens wird in symbolischer Personification zu einer Vielheit selbständiger göttlicher Wesen besondert und insbesondere

Digitized by Google

die Thiere jetzt zu Symbolen des individuellen Naturlebens herabgesetzt. Die schöpferische Naturkraft in ihrem regelmässig wiederkehrenden Kreislauf wurde, als Kneph, unter dem Bilde der eine Kugel umfassenden Schlange, und als schaffende, zeugende Lebenspotenz im Bock (Mendes) symbolisch vorgestellt. In Pthah war die Feuerkraft personificirt. Die Sonne (Re) wurde als Erstgeborne (Scha-mise) der grossen Naturmächte betrachtet, der Mond (Joh) als der Regler des Monats unter dem Namen Chonsu vorgestellt. Das finstere Reich der unterirdischen Welt wird als die Nachtgöttin (Athor) personificirt, welche wiederum als verborgen waltende grosse Mutter des Lebens (Neith) dem Kneph zur Seite gestellt ward. Wie nun der Ackerbau zum Mittelpunkte der ägyptischen Cultur geworden war und das ganze Naturleben des Landes in bestimmte Beziehung auf den Ackerbau gesetzt wurde, so galt der Ackerstier als das Symbol derjenigen Seite der Naturmächte, welche als Spender des agrarischen Segens verehrt wurden. Damit wurde zugleich die natürliche Jahresgeschichte Aegyptens, welches den Segen des Ackerbaues und die Fruchtbarkeit des Landes dem Nil verdankt, in Verbindung gebracht und die Kraft des Nil, mit der belebenden Sonnenkraft identficirt, im Stier (Apis) symbolisirt. Ist es weiterhin die Erde, insbesondere das Nilthal, welches befruchtet wurde, so wurde unter dem Symbol der Kuh die personificirte Landesgöttin Isis vorgestellt. Zugleich tritt aber der Naturanschauung, neben den guten und heilbringenden Mächten, auch die Ungunst der Natur, insbesondere der lokalen entgegen; die versengende Gluth der Sonne während des niedrigen Nilstandes und die mit den Ueberschwemmungen des Flusses verbundenem Uebel wurden dem Einflusse eines unter dem Bilde des gefrässigen Krokodils oder des grausigen Nilpferdes symbolisirten bösen Geistes Typhon zugeschrieben.

Diess sind die häuptsächlichsten Elemente des religiösen Bewusstseins, welche in der dem Blüthenzeitalter des ägyptischen Volkslebens vorangehenden gährenden Entwicklungsperiode in vereinzelter Weise sich geltend machten, um sich dann in der nächsten Epoche zu concreten mythologisshen Anschauungen auszubilden. In die eigentlich historische und Blüthenzeit des ägyptischen Lebens, von Psammetich bis zur persischen Herrschaft (650—525 v. Chr.)

fällt die Vollendung des ägyptischen Religionsprinzip zu seiner höchsten und reifsten Gestalt.

Seine eignen inneren Entwicklungskämpfe, sein Ringen aus der Natürlichkeit des Daseins zur Klarheit und Selbstbefreiung hat sich der ägyptische Geist einerseits in der Sage vom Götterkampf und andrerseits in der eigenthümlich ägyptischen Vorstellung von der Seelenwanderung in mythologischer Weise zu gegenständlichem Bewusstsein gebracht: durch die Thierwelt geht für das in den Kreis des Sinnenlebens gebannte Sudject der Weg zum Bewusstsein seiner selbst. Die Ausbildung der Isis-Osirismythe gehört dieser Zeit an. Osiris und Isis, gegen welche die übrigen göttlichen Wesen in den Hintergrund treten, sind die eigentliche Objectivirung des ägyptischen Volksgeistes, wie er in Einem seiner Abhängigkeit von den physisch-lokalen Mächten und zugleich seiner freien Erhebung über dieselben sich bewusst wird. Die den Tod des Osiris beklagende und den geliebten Gemahl suchende Isis stellt das ägyptische Land, den ägyptischen Volksgeist, nach Seiten seiner Abhängigkeit von den Naturverhältnissen der Heimath, dar, welche die Grundlage sind, auf der sich die höheren menschlichen Lebensverhältnisse aufbauen. Die besonderen, das Wesen des ägyptischen Volksgeistes constituirenden Elemente sind in Osiris zur Anschauung Eines Subjects zusammengeschlossen: einmal der durch den Stand der Sonne bedingte natürliche Jahresverlauf des Nil, dann der durch diesen bedingte Ackerbau mit den Früchten desselben, der geregelten Ordnung des politischen Daseins, und endlich die Rückkehr des Menschenlebens in das dunkle, unterirdische Reich des Todes — denn auch als Herr und Richter der Todten wird Osiris angeschaut.

Neben dieser Haupt- und Grundvorstellung in der ägyptischen Mythologie hat sich aber der ägyptische Geist endlich noch sein eignes verklärtes Selbstbewusstsein, die Existenz des auf der Grundlage seiner Naturbedingungen sich frei bewegenden und zu einer geistigen Welt entfaltenden Menschenlebens, als Eines organischen Ganzen, in einer mythologischen Personification als Taaut oder Thot objectivirt. Er ist der selbstbewusste Menschengeist, der aus dem wohlthätigen Elemente seines dunkeln Naturgrundes (darum leiht ihm die Vorstellung das Symbol des Hundskopfes — Anubis — unter Beziehung auf den wohlthätigen Hundsstern) zu sich selbst er-

Digitized by Google

wacht ist und als solcher das durch die Priesterschaft repräsentirte allgemeine Wissen des ägyptischen Geistes, in Einer concreten Persönlichkeit zusammengefasst, darstellt.

Mit der alexandrinischen und ptolemäischen Periode beginnt eigentlich erst Aegyptens welthistorische Bedeutung, damit aber auch der Verfall der Nationalreligion, der sich namentlichin der synkretistischen Vermischung ägyptischer Religionsvorstellungen mit indischen, persischen, phönizischen und griechischen charakterisirt. Griechische Philosophen bemächtigten sich der ägyptischen Religionsideen, um dieselben theils umzudeuten, theils für ihre philosophischen Speculationen auszubeuten. Unter Ptolemäus Philadelphus entstand namentlich der Cultus des Serapis, der den Osirisdienst allmählig verdrängte und als höchster Gott einen besonderen Geheimdienst erhielt.

Mit Recht hat Hegel und nach ihm Braniss (a. a. O. S. 48–65, wo die ägyptische Religion in geistreichen Andeutungen charakterisirt wird), die Osirismythe als die Seele in der ägyptischen Mythologie hervorgehoben, mit welcher sich Isis und Typhon zu Einer Hauptgruppe zusammenschliessen. Dabei ist aber von beiden die Bedeutung des Thot übersehen worden, der für die ägyptische Mythologie eine ähnliche Bedeutung hat, wie Krischnas für die indische, indem in ihm die Rückkehr des Geistes aus der mythologischen Zerstreuung zu sich selbst, die Einheit des Selbstbewusstseins, in der alle Räthsel des Daseins gelöst sind, zu einer mythologischen Figur personificirt erscheint. Eine vollendetere Gestalt würde die Darstellung des ägyptischen Religionskreises bei Hegel erhalten haben, hätte derselbe der inneren Fortbildung des ägyptischen Religionsprinzips Rechnung getragen.

Roth hat (a. a. O. I. S. 186—195) sich gegen die in der bisherigen philosophischen Betrachtung der Religionsgeschichte geläufig gewordene Auffassung des Thierdienstes erklärt, und dieselbe als eine auf mangelhafter Sachkenntniss beruhende und bei Hegel an's Komische streifende Ansicht bezeichnet, während sich das Räthsel mit zwei Worten löse. Die ganze äusserliche Gestaltung der ägyptischen Götter entstand, nach Roth (S. 188 f.), aus der Hieroglyphenschrift, zu welcher die noch unbehülfliche Kunst als zu einem Hülfsmüttel der Darstellung greifen musste. Da wurden denn zuerst über die Göttergestalt die den Namen und Begriff derselben ausdrückende Hieroglyphe und nachher die Hieroglyphe des Götterbegriffs geradezu an die Stelle des Götterbildes gesetzt. Aus der Hieroglyphenschrift also, und nicht aus dem Thierdienst, sind die thiergestaltigen Götterbilder hervorgegangen, und sie sind es, welche den Thierdienst veranlasst haben; das Thier, das in dem Tempel des betreffenden Gottes gepflegt wurde, galt dem Verständigen nur als Symbol des im Tempel gepflegten Gottes. — Der Aberglaube des gemeinen Volks soll also nach dieser Ansicht das Spätere gegen die vorher gebildeten Götterbegriffe gewesen sein! Roth kehrt das genetische Verhältniss gerade herum und

Digitized by Google

macht die Speculation zur Mutter des Glaubens. Wie aber der Geist der Aegyptier dazu kam, gerade die Thiergestalt zur Hieroglyphe zu wählen, diess lässt er eben unerklärt!

§. 130.

Die praktische Seite der ägyptischen Religion.

Während auf der Stufe des indischen Geistes die Individualität selbst- und haltungslos im allgemeinen Lebensprozess unterging, hat sich der ägyptische Geist zu entschiedenerer Anerkennung des unendlichen Werthes der Individualität erhoben, die hier freilich noch nicht in ihrer Idealität und Verklärung, noch auch in ihrer lebendigen Bedeutung für das Ganze festgehalten, sondern nur erst als abstracte, in ihrer atomistischen Partikularität angeschaut wird, die sich gegen die concrete Leiblichkeit so sehr gleichgültig verhält, dass sie, wenn sie von der starren Hülle des Körpers befreit und ihrem vergänglichen Dasein entnommen ist, auch in Thiergestalten übergeht, um aus ihrer Wanderung durch andere Körper endlich in der Einförmigkeit und düstern Leere des Todtenreiches (Amenthes) ihre eigentliche bleibende Stätte zu finden. Das freiere Regen der ägyptischen Individualität hat auch die starre Schranke des indischen Kastenunterschiedes durchbrochen, indem die ägyptischen Kasten nicht mehr in der festen Geschlossenheit verharren, sondern ein freieres Bewegen und eine gegenseitige Berührung der Individuen gestatten. Der Unterschied der ägyptischen von der indischen Individualität tritt auch im Priesterthum hervor, dessen Hierarchie in Aegypten seit Sesostris durch den Einfluss der Kriegeraristokratie und militärischen Königsmacht gebrochen und neutralisirt war. Durch ein strenges Diät- und Ceremonialgesetz waren die Priester, die als Räthe und Beamte des Königs mit diesem die Herrschaft über das Volk ausübten und die Weisheit und höhere Bildung repräsentirten, von den sechs übrigen Kasten geschieden. Ihnen lag denn auch, als den erfahrungsmässig gebildeten Aerzten, die Einbalsamirung der Todten ob.

Durch die Kunst bringt sich der ägyptische Geist sein Wesen und seinen religiösen Inhalt zum gegenständlichem Bewusstsein und zu äusserer Anschauung, und der Geist ist hier (um mit Hegel zu reden) der ungeheure Werkmeister, dessen Thun beruhigt und positiv ist. Die grossartigsten und massenhaften Architektur- und

Skulpturwerke Aegyptens sind die räthselhafte symbolische Selbstobjectivirung des ägyptischen Geistes, der sein Inneres in die Steinmassen hineinzuarbeiten strebte. In diesen mühsamen, ungeheueren Arbeiten bestand der eigentliche Cultus der alten Aegyptier: es waren religiöse Arbeiten, die mächtigen Opferthaten des sich selbst entäussernden Geistes, der in den ungeheueren Behausungen, die als Umschliessung der Mumien eine bestimmte Beziehung auf das Todtenreich hatten, sich auch seine Unsterblichkeit schafft und gegenständlich macht.

Was die Darstellung der Götter in dieser Kunstsymbolik des Räthsels angeht, so eignet derselben wesentlich die Vermischung der menschlichen und thierischen Gestalt, und zwar ist entweder die Menschengestalt durch Thierköpfe verunstaltet, oder aus dem Thierkörper ragt ein menschliches Angesicht hervor, oder endlich die freie menschliche Bildung des Gottes wird mit den Symbolen des Thierlebens überladen. Die räthselhafte Sphinx in halbthierischer, halbmenschlicher Gestalt stellt sich als die symbolische Charakteristik des ägyptischen Geistes selber dar, als der Volksgeist, der sich aus seinem Naturgrunde herauszuringen angefangen hat, ohne sich ganz von den Fesseln der Natürlichkeit befreien zu können.

Ueber das Prinzip der ägyptischen Kunst hat sich Hegel in der Aesthetik, I. S. 436—453 ausführlich verbreitet. In den symbolischen Arbeiten des ägyptischen Geistes zeigt Hegel in der Phänomenologie (Ausg. von Schulze, 2. Auflage. 41. S. 506 ff.) einen stufenmässigen Fortschritt auf. Zuerst ist das Thun des Werkmeisters mehr nur ein instinktartiges Arbeiten, dessen erste Form ebenfalls wieder nur eine abstracte, noch nicht an ihr selbst vom Geist erfüllte ist: Pyramiden und Obelisken, die den Geist entweder nur in sich als einen fremden, abgeschiedenen Geist empfangen oder sich nur äusserlich auf ihn als einen nur erst äusserlich und noch nicht als Geist daseienden beziehen. Hierauf gelangt das arbeitende Selbstbewusstsein in seinem Werke zum Wissen seiner, wie es an und für sich ist, als Einheit von Gegenstand und Bewusstsein; der Werkmeister arbeitet die umgebende Behausung zur beseelten Form aus, indem die vergängliche Unmittelbarkeit desselben vertilgt und das Werk zu allgemeiner Gestalt erhoben wird, nämlich zur Thiergestalt, die durch den Werkmeister zur Hieroglyphe einer andern Bedeutung, eines Gedankens wird, durch Vermischung mit der menschlichen Gestalt. Endlich wird das Werk auch von diesem thierischen Elemente gereinigt und zur Gestalt des Selbstbewusstseins, zur menschlich geformten Bildsäule, die aber noch tonlos ist und nur durch den Sonnenstrahl Ton erhält, aber auch nur Ton, noch nicht Sprache. Zuletzt wird wieder die natürliche und selbstbewusste Gestalt

Digitized by Google

vermischt und es werden zweideutige, sich selbst räthselhafte Wesen gebildet, die in die Sprache schwer verständlicher Weisheit ausbrechen. Damit hört die instinktartige Arbeit des Geistes auf.

VI. Die persische Religionsform.

§. 131.

Die Grundbestimmtheit des persischen Geistes.

Die Hochfläche von Iran oder (wie es im Zend heisst) Ariene, das Gebirgsland in der Umgebung des Paropamisus (Hindukusch), der in der Zendsage als Albordsch wiederkehrt, war von dem nomadischen Zendvolke bewohnt, welches durch den alten Helden Dschemschid (Dejoces), um das Jahr 700 v. Chr., feste Wohnsitze erhielt und zum Ackerbau und gesetzmässig geordneten Leben angewiesen, später aber (560—500 v. Chr.) durch den Gründer des Perserreichs in die geschichtliche Völkerbewegung Vorderasiens eingeführt wurde. Unter einem trocknen, heitern und klaren Himmel breiten sich, neben wasserarmen und vegetationsleeren Steppen und kahlen Felsenkämmen, wasserreiche und fruchtbare Thalebenen aus, welche die Urheimath der Iranier waren. Die Natur des Landes und das Bedürfniss der äusseren Existenz weckten den Geist aus dem müssigen Traumleben der Hindu zu regsamer Thatkraft, zum Kampf mit der Natur des Landes und zur Manifestation seiner Herrschaft über dieselbe, welcher der Iranier seine persönliche Existenz erst abringen musste. Diesen Kampf des Geistes um freie Selbständigkeit stellt die äussere Entwicklungsgeschichte der iranischen Völker dar, mit welcher die Entfaltung ihres religiösen Bewusstseins Hand in Hand ging. Dem Nomadenzustand der iranischen Stämme entsprach eine einfach-naive Naturanschauung, die erste patriarchalische Entwicklungsstufe des persischen Religionsprinzips. In das Zeitalter der Meder (710—560) fällt die Zeit des alten Gesetzes, dessen Priester die Magier waren, als Uebergangsperiode zu der eigentlich geschichtlichen Blüthezeit des persischen Reichs seit Cyrus' Eroberungszügen über Westasien. In dieser Zeit gestaltete sich aus dem zu thatkräftiger, freiheitslustiger Selbständigkeit erstarrten persischen Volksgeist die vollendete Ausbildung des religiösen Selbstbewusstseins, das in dem Gesetze Zarathuschtra's, der unter der Regierung des Darius Hystaspis (um 510 v.

Digitized by Google

Chr.) lebte, und auf welchen in der Tradition des Volkes der Zend-avesta zurückgeführt wird.

Das religiöse Selbstbewusstsein der Perser, wie es das Resultat dieses geschichtlichen Entwicklungsprozesses ist, stellt innerhalb der Sphäre der reflectirten Naturanschauung die höchste Vertiefung des nach dem Occident fortrückenden orientalischen Volksgeistes dar. Die persische Naturanschauung erhob sich zum Bewusstsein des im Leben des Universums waltenden Gegensatzes; die dem Naturleben immanente Negativität wird in ihrer eigentlichen Energie festgehalten und zum wirklichen Gegensatz und Kampf zweier gegen einander sich negativ verhaltenden Prinzipien erweitert. Diess ist ein Höheres gegen den indischen und ägyptischen Standpunkt; dem iranischen Volksgeist ging zuerst der ethische Gegensatz des Menschengeistes, der zur Ueberwindung durch die Macht des Willens hintreibende Zwiespalt des Selbstbewusstseins auf. Naturanschauung und sittliches Bewusstsein verschmolzen sich zu Einer Totalanschauung, in welcher der im kosmischen Leben sich manifestirende Gegensatz von Licht und Finsterniss zum Vehikel für die Vergenständlichung dieser so bestimmten Form des Selbstbewusstseins erhoben wurden. Die persische Weltanschauung hat den indischen und ägyptischen Standpunkt, als ihre historische Voraussetzungen, zugleich ideell in sich aufgehoben; die Seite der Allgemeinheit und der Individualität, unter deren Formen dort die Offenbarung des Göttlichen im Naturleben angeschaut worden war, als allgemeiner und individueller Lebensprozess, sind hier zu Einer concreten Totalanschauung verknüpft, zugleich ist aber in dem ethischen Gesichtspunkt der ganzen Weltanschauung, in der Anschauung des Universums unter dem ethischen Zweckbegriffe, ein wesentlich neues, höheres Moment hinzugetreten.

Der Gegensatz des Lichts und der Finsterniss, als identisch mit dem Gegensatze des Guten und Bösen, ist die Grundform des persischen Religionsprinzips, welche allen religiösen und praktischen Beziehungen des persischen Geisteslebens ihr bestimmtes Gepräge aufdrückt. Darin liegt der wesentlich ethische Charakter des Parsismus, der sein eignes Wesen, sein zum Bewusstsein des sittlichen Gegensatzes erwachtes Selbstbewusstsein in seiner Gottesanschauung objectivirt und projicirt, indem er den im Leben der Natur und des

Digitized by Google

Menschengeistes, als der gedoppelten Offenbarungsweise des Absoluten, waltenden Gegensatz und Dualismus auf das Göttliche selbst überträgt, zum Gottesbegriffe selbst erhebt und den Kampf gegen das Böse als einen Verlauf des göttlichen Lebens selbst vorstellt, so dass das Göttliche hier wesentlich als kämpfendes Leben, und zwar unter dem Bilde des mit der Finsterniss ringenden Lichtes, angeschaut wird. Dass der Sieg des Bösen, dessen Ohnmacht hier anerkannt wird, doch in die ferne Zukunft verlegt erscheint, dass es beim Sollen bleibt, diess ist die Schranke des persischen Bewusstseins, welche erst die nächste Stufe aufzuheben strebt.

Für die Darstellung des Parsismus sind vor Allem die heiligen Grundbücher der Perser selbst zu Grunde zu legen, der Zendavesta, (traduit en françois par Anquetil du Perron. Paris, 1769—71. III. Deutsch von Kleuker. Riga 1776 ff. III.) und Kleuker's Auszug daraus (Zendavesta im Kleinen. Riga, 1789), sowie die Ausgabe vom ersten Kapitel des Vendidat-Sade, mit Commentar und Uebersetzung von Eugène Burnouf (Paris, 1828) und ebendesselben Commentaire sur le Yaçna (Izedschne) Paris, 1832. I. Auf dieser Grundlage hat Stuhr, in seiner Religionsgeschichte der heidnischen Völker des Orients. 1836. S. 339—375 eine kritische Darstellung des Parsismus unternommen, durch welche die früheren Arbeiten von Görres, Creuzer, Rhode u. A., weil der historischen Kritik ermangelnd, mehr oder weniger entbehrlich und unbrauchbar geworden sind. Hiernach ist auch die philosophische Behandlung des Parsismus bei Hegel, in der Religionsphilosophie I. S. 406—418 und Philosophie der Geschichte, S. 211—221 zu rectificiren. Ueber den späteren Mithrasdienst finden sich ausführliche Nachweisungen bei Creuzer, Symbolik und Mythologie, I., 226—294 und 328—344. Ueber Persiens geographische und culturgeschichtliche Bedeutung ist zu vergleichen E. Kapp, philosophische Erdkunde, I., S. 134 ff.

Roth hat im I. Band seiner Geschichte unserer abendländischen Philosophie, S. 292—438, in einer Darstellung der zoroastrischen Speculation die Resultate der bisherigen Untersuchungen zusammenzustellen versucht, ohne eine wesentlich neue Auffassung des persischen Glaubens zu geben. Wunderlich ist übrigens die Behauptung Roths, dass die zoroastrische Speculation ein noch rohes, phantastisches System, ein blosses Erzeugniss einer willkürlich dichtenden Phantasie sei. Für Zoroasters Leben ist Hauptquelle aus der neupersischen Literatur das Schachnameh oder Helden (Königs)-buch des Firdusi, eine epische Darstellung der persischen Geschichte von den ältesten Zeiten bis zum Sturze der Sassaniden, aus welchem Roth (a. a. O. S. 377 ff.) ein Lebensbild Zoroasters zusammenzusetzen versucht hat.

Den bestimmten Fortschritt des persischen Geistes hat Hegel richtig hervorgehoben, in der Religionsphilosophie I., 407 ff., indem er das Gute, als absolute Macht und präsente Substanz, als den Inhalt des Absoluten innerhalb dieser Stufe bestimmt, der aber noch in sinnlicher Form, als

Digitized by Google

gestaltlose Natürlichkeit, als das Licht zur Anschauung komme, das die Finsterniss als sein Anderes sich gegenüber habe, als das Böse. Indem nun das Böse, als das Endliche, dem Guten entgegentritt und sich gegen dasselbe zu behaupten sucht, ist es ein unaufgelöster Widerspruch der Weltanschauung, der grosse Dualismus zweier Prinzipien; es bleibt bei der Bestimmung des Kampfs und Siegs als eines Sollen. Uebrigens ist die Hegel'sche Bestimmung des Parsismus als der Religion des Guten etwas zu unbestimmt, weil sie das eigenthümlich dualistische Wesen derselben nicht genug ausdrückt.

§. 132.
Der concrete Inhalt des Parsismus.

Die älteste und einfachste Form des religiösen Selbstbewusstseins der iranischen Nomaden schloss sich an den nordischen Geisterglauben an, welcher dem iranischen Bewusstsein in der Weise zum Grunde lag, dass zugleich schon das dem Parsismus überhaupt eignende Prinzip der Negativität mit in die Anschauung des Geisterreichs hereingenommen war, sofern der Gewalt der bösen Geister der Finsterniss eine andere Macht, die heilbringende und wohlthätige Macht des Lichts, durch welche die finsteren Mächte bewältigt würden, entgegengestellt wird. Dadurch wurde das Licht zum Bilde des Guten, die Finsterniss zum Bilde des Bösen, wobei Physisches und Geistiges, Uebel und Böses noch unklar ineinander verschwammen. Das ganze Naturleben theilte sich für das vorstellende Bewusstsein in zwei sich gegenüberstehende Reiche des Lichts und der Finsterniss, welche von den guten und bösen Geistern beherrscht gedacht wurden. Der Mensch soll sich dann mit freier Wahl dem Dienste des Lichts hingeben und das Lichtreich ausbreiten helfen.

Grössere Bestimmtheit erhielten diese einfachen Vorstellungen einer naiven Naturreligion zur Zeit des Dschemschid (Dejoces), im s. g. medischen Zeitalter, als der Zeit der alten Gläubigen oder des alten Gesetzes, deren Erinnerung im Zendavesta in der Sage von dem alten Weisen Hom (Haomo) fixirt worden ist, dessen Verehrung sich an Baum und Quelle, als Bedingungen der agrarischen Cultur, anknüpfte. Nach dem Gesetze dieses Hom, welches die Urbarmachung und Bebauung des Bodens zur religiösen Pflicht erhob, sollte dann Dschemschid das Nomadenleben der medischen Stämme zu Ackerbau und bürgerlicher Cultur geordnet haben. Die Priester dieser Religion, die sich als eigentlicher Feuercult, mit Be-

Digitized by Google

ziehung auf den Heerd des Hauses, darstellte, waren die Magier, die Verwalter und Bewahrer des von Hom mündlich geoffenbarten Gesetzes.

In einer festen Heimath, am eignen Heerde, sammelte sich der iranische Geist in sich selbst und aus der Vertiefung in sein eignes Wesen bildete sich dann die vollendete Gestalt der an Zoroasters Namen angeknüpften, weiter ausgebildeten mythischen Weltanschauung. Die zerstreuten Geister der beiden Reiche des Lichts und der Finsterniss, in deren ersterem zuerst die hohen Geisterwesen, Amschaspands (amêscha-çpenda, d. h. die unsterblichen Heiligen) und unter ihrer Obhut eine zweite Geisterordnung, die Ized's, und andrerseits im finstern Reiche die Dew's waltend gedacht waren, wurden von dem nach Einheit und Selbstverständigung ringenden Geiste auf eine über dem Gegensatz und Kampf des Weltlebens waltende, höchste Ureinheit, Zaruana-akarana, bezogen, welche als das unerschaffene Umfassende, Alles in sich Fassende, in Herrlichkeit gehüllte Wesen, als der unendliche Raum und die grenzenlose Zeit und als das ewige Schicksal gedacht wurde.

Durch das ausgesprochene Schöpferwort, den reinen Honover, der von dem nach sinnlicher Anschaulichkeit ringenden Bewusstsein wiederum zum selbständigen, fürsichseienden, mit einem lichtstrahlenden Leib versehenen göttlichen Wesen hypostasirt wird, sind nun zuerst Ormuzd (Ahura-masdâo), der dem Leibe nach licht und rein ist, und Ahriman (Anghra-mainyus, der Arggesinnte, böse Dämon), hervorgerufen. Das Erstgeborne alles Geschaffenen ist nämlich das Licht, mit welchem zugleich aber auch die Finsterniss, als des Lichtes Schranke und Negation, geschaffen ist, da sich das Gute nur an seinem Gegensatze, dem Bösen, manifestirt. Ormuzd ist selbst die Personification des Lichtwesens, wie Ahriman die der Finsterniss, in deren Mitte, im Duzakh, er wohnend gedacht wurde, während Ormuzd mit seinen Geistern die heitern Höhen des Berges Albordsch, den Himmel (Gorotmann) bewohnte. Mit dem Dasein des Guten in der Zeit musste nothwendig auch das Böse hervortreten, obgleich es das an und für sich den Zweck hindernde, demselben widerstrebende Prinzip ist. Das Böse wird dann, in weiterer Entwicklung, nicht als ein einzelner Act, sondern als eine Reihe von Handlungen des Ahrimann und seiner Geister aufgefasst, durch

Digitized by Google

welche die Reinheit des Lichts und die Harmonie des Guten zerrissen worden.

Dass sich im Kampf mit dem Bösen das Gute offenbare, ist der Zweck der Schöpfung. Diese wird nun in ihrem näheren Verlauf von dem mythischen Bewusstsein so vorgestellt, dass Ormuzd mit seinen Amschaspands durch Zaruana's Schöpfungswort zuerst die zahllosen Feruer's (Ferwer's) schuf. Nach der Vorstellung der Parsen sind nämlich im Lichtreiche des Ormuzd die ewigen, weiblich gedachten Urbilder aller geschaffenen Wesen vorhanden, welche Feruer's heissen, um im Himmel gegen die Geister Ahrimans, die keine Feruers haben, Wache zu halten. Jedes Lebendige auf Erden, Ormuzd und seine Amschaspand's und Ized's haben ihren Feruer oder göttlichen Genius, d. i. ihr ewiges Wesen, wie es vor Gott steht, in Gott getragen und gehalten und dem Einfluss des Bösen unzugänglich ist. Als aber Ormuzd in der Zeit die sichtbare Welt in's Dasein rief, wurde diese durch Ahriman und seine Geister sofort verunreinigt, indem er den Licht- und Segensschöpfungen des Ormuzd seine Schöpfungen des Verderbens entgegenstellte. Um Ahriman's Einflusse entgegenzuwirken, schuf Ormuzd den Urstier, der die Keime alles Guten enthielt, und aus dessen Seite, nachdem derselbe von Ahriman getödtet worden, der Urmensch (Kaiomorts) hervorging, während aus dem Leichnam des Urstiers die reine Pflanzenwelt erwuchs. Der Urmensch wurde von den Dew's getödtet, aber aus dem Saamen, den er sterbend verlor, entstanden Meschia und Meschiane, die Ureltern des Menschengeschlechts, welche aber mit ihren Nachkommen von Ormuzd abfielen und den Ahrimann und die Dew's verehrten, dem bösen Gesetz anhingen und desshalb durch die erste Offenbarung des Ormuzd in Hom und später durch die zweite in Zoroaster zum guten Gesetz und zum Dienst des Ormuzd zurückgeführt werden sollten.

Im zeitlichen Verlauf des grossen Kampfes zwischen Ormuzd und Ahriman gewinnt das Gute nach und nach das Uebergewicht; der Gegensatz und Kampf der beiden Prinzipien hat in der Zukunft kein ewiges Bestehen; Ormuzd siegt zuletzt, weil er an sich der Zweck und die Wahrheit des Daseins ist. In der Zukunft erscheint nämlich Sosiosch, der Siegesheld, welcher alle Anschläge des Bö-

Digitized by Google

sen vernichtet, alle Keime der Sünde vertilgt und den Ahriman bekehrt oder vernichtet. Dann tritt auch die Wiederbelebung der Todten, die Auferstehung des Fleisches, wo die Gebeine und Gelenke wieder wachsen werden, ein; die Brücke Tschinevad, die vom Berge Albordsch, nach der persischen Mythe, zu Gorotman führt, bildet für die Verstorbenen den Ort des Gerichts, wo die Todtenrichter über Gedanken, Worte und Thaten Rechenschaft fordern, worauf die Gerichteten entweder über die Brücke in den Himmel gelangen oder die Sünder, Darwands, in die Tiefe der Hölle gestürzt werden. —

Als sich seit den Zeiten von Xerxes I. der Untergang des Perserreichs vorbereitete, wurde der persische Volksgeist auch von fremdartigen religiösen Elementen berührt. Schon der Bundehesch ist ein verworrenes, phantastisches Gemisch des älteren, reinen Parsismus mit indischen und chaldäischen Lehren. Der in den späteren Zeiten des römischen Reichs zu einem Geheimcultus ausgebildete und bis in's christliche Mittelalter fortgepflanzte Mithrasdienst war in Persien nie einheimisch; die Entstehung des in zahlreichen Bildwerken dargestellten Mithraspfers fällt in eine Zeit, wo das eigenthümliche Leben des Parsismus aus dem Volke verschwunden und die Ahnung einer tieferen Versöhnung des Geistes an die Person des Todtenrichters Mithra angeknünpft wurde, der als höchste, dem Ormuzd und Ahriman übergeordnete Gottheit und als Vollender des Sieges des Guten in der Erfüllung der Zeiten, verehrt wurde.

In Betreff der persischen Vorstellung vom Todtengericht ist die schöne Beschreibung eines Zendfragments von der Einkehr der Seele des Gerechten zur Seligkeit im Gorotman, wo sie ihrem eignen Feuer oder reinen Gesetz begegnet, bei Baur, Symbolik und Mythologie. II., 2, pag. 394 f. zu vergleichen. Was die religiöse Weltanschauung des Parsismus angeht, so wird dieselbe von Braniss a. a. O. S. 65—78 so aufgefasst, dass hier die Naturintelligenz als Bewusstsein des kosmischen Lebens sich bestimmt habe; die ganze Natur sei hier ein einiges, sich selbstisch auf sich beziehendes Leben, welches sich aus seinem unterschiedlosen, verborgenen Urgrunde (Zeruane Akerene) zur Unterscheidung aufhebe und in den Gegensatz zu sich selbst trete, welcher als Licht und Finsterniss angeschaut werde, zwischen welchen die unterschiedlose Substanz nur noch als Band der Beziehung existire. Beide, die für einander gegenseitig die Bedingungen des Lebens seien, stellen in diesem ihrem Gegensatze das eine in sich entgegengesetzte und in diesem zu zwei besonderen Wirkungssphärne, Lichtreich und Reich der Finsterniss auseinandergelegten, Gegensatze sich bejahende Allleben dar. Das Leben der Erde, der Natur, wie der Mensch-

Digitized by Google

heit, ist der Boden, auf welchem sich dieser Kampf darstellt: aller lebendigen Individualität sind diese Prinzipien immanent, nur dass das eine bald mehr, bald weniger über das andere überwiegt.

Die ethische Tiefe des dem Parsismus eignenden Individualitätsprinzips offenbart sich ganz besonders in der eigenthümlich mystischen Lehre von den Feruers, welche im persischen Vorstellungskreis darum eine so hohe Bedeutung haben, weil hier einerseits der Unterschied des Guten und Bösen auf die Individualität übertragen wird und andrerseits die Idee das Symbol durchbricht, damit nicht in der bildlichen Form die Reinheit der Idee dem Bewusstsein verschwinde. Hegel hat diese Fervers nur ganz kurz abgemacht, indem er (Religionsphilos. I., S. 416 f.) sagt, dieselben seien die Genien entweder noch leiblich existirender oder verstorbener Wesen; es sei im Menschen ein Unterschied des Substantiellen und des Vergänglichen gesetzt und ein Höheres von der unmittelbaren Leiblichkeit des Daseins unterschieden, ein Unterschied jedoch, den Hegel gegen den absoluten Unterschied des Guten und Bösen mit Unrecht für einen leichten erklärt. Roth, a. a. O. in den Noten, S. 265 ff. Nro. 620 u. f. führt die von Burnouf angenommene Ableitung des Wortes aus dem zendischen frawasi an, welches nach Burnouf das drüberwachsende, hervorwachsende bedeute, sofern darunter die Parsen den göttlichen Typus eines jeden intelligenten Wesens, seine Idee im Gedanken des Ormuzd, seinen höhern Genius verständen, wobei Burnouf auf die persepolitanischen Bildwerke hinweist, wo des Königs Feruer stets über des Königs Figur schwebe und so zu sagen über ihm hervorwachse (Vgl. Leo's Universalgeschichte. I. (1839) S. 135, in der Beschreibung der Persepolitanischen Wandsculpturen, wo über dem König sein Feruer schwebt; und Creuzer Symbolik I., S. 201. Anmerk. 1.) Roth freilich meint, es sei zwischen der Burnouf'schen Etymologie und dieser Bedeutung kein sichtbarer (!) Zusammenhang — dafür aber ein wirklich feiner uud geistiger — und erklärt die Sache auf sehr oberflächlich rationalistische Weise für den Geist, als Sitz der Vernunft, von der Seele unterschieden, als der Lebenskraft, und sie durch „Vorwesenden" (praeexistendes) oder „Seligen" zu übersetzen.

§. 133.
Die äussere Existenz des Parsismus.

Im Parsismus gilt die sinnliche Erscheinung und äussere Existenz des Lichts als das Symbol des Göttlichen, welches das Bewusstsein hier noch nicht wirklich als Geist zu fassen vermag, obgleich es darnach ringt. Die Idee, das Innere des Ormuzd ist das reine, heilige Wort, und sein Körper reine Lichtgestalt, während als äusserste Verdunklung des lichten Prinzips, als die endliche, unangemessene, mangelhafte Erscheinung der Idee, Ahriman gilt. So ist für die persische Anschauung das Licht das höchste Symbol (§. 67 oben); dagegen sind hier die Thiersymbole nur über-

Digitized by Google

kommene vereinzelte Reste der ägyptischen Anschauung, welche hier zur symbolischen Anschauung der dem Ormuzd unterworfenen Geister und der Ahrimanischen Welt herabgesetzt sind. Zu einer eigentlichen symbolischen Kunstschöpfung konnte es innerhalb dieser Sphäre nicht kommen, weil das Licht, so schön und zart und an's Geistige anstreifend auch die ganze religiöse Anschauung ist, doch der eigentlich plastischen Bestimmtheit entbehrt.

Nur die spätere Blüthe des Mithradienstes hat plastische Darstellungen des Mithra hervorgerufen, auf welchen der Gott in dämmernder Grotte als ein Jüngling erscheint, der den Kopf eines Stiers in die Höhe richtet und ihm den Dolch in den Hals stösst, womit der Sieg des Geistes über die Natur angedeutet zu sein scheint.

Die dem Parsismus eignende Anschauung der Individualität ist gegen die indische und ägyptische die höhere. Um seinem Begriff wahrhaft zu entsprechen, ist nicht die Individualität zu negiren und zu vernichten, wie im Indischen, noch ist auch das Individuum als diese eingeschlossene partikuläre Subjectivität angeschaut, welche in ihrer empirischen Einzelheit verharrt; sondern der endliche Geist unterscheidet sich in seiner empirischen, diesseitigen Erscheinung von seinem Ferver, d. h. von sich in seiner ewigen göttlichen Wahrheit und idealen Gestalt. Die Individuen sind nicht als Brahm selbst, sondern als reine Idealität in Gott aufgehoben und erhalten, als göttliche Henaden gewusst, zu denen die empirischen Individuen durch ihre eigne Lebensthat aufsteigen und fortwachsen. Damit ist das Gebundensein des Geistes an die Particularität des Naturdaseins überwunden, das Selbstbewusstsein ist auf dem Wege der Erhebung über seine empirische Gestalt zu seiner geistigen Wesenheit und sittlichen Wahrheit begriffen. Ueber der Trennung geschlossener Kasten steht die Allgemeinheit der allen Ständen und Individuen gemeinsamen sittlichen Lebensbestimmung, welche der eigentliche Cultus der Lichtreligion ist. Durch Anbetung des Ormuzd und seiner reinen Geister, durch Reinheit in Gesinnung, Worten und Werken und durch Pflege der reinen Thier- und Pflanzenwelt soll jeder Parse zur Vernichtung des Ahrimanischen Reiches das Seinige beitragen. Besonders wichtig ist das lebendige, heilige Wort des Gebets zu Ormuzd und seinen Lichtgeistern, sowie zu allen reinen Feruers; wer den reinen Honover spricht, wird sich frei zu den Himmelswohnungen

Digitized by Google

schwingen und zu seinem Feruer erheben. Im Gebet feiert der Parse die eigentliche Sabbathfeier seiner Versöhnung und Erhebung über den Kampf des Lebens, dessen Zweck eins ist mit dem der Religion. Das Leben des Parsen soll wie das Licht sein, soll in stets wachsendem Kampfe mit dem dunkeln, unreinen Wesen sich bethätigen und dieses Prinzip der Reinheit in symbolischen Waschungen darstellen.

Eine ausführliche Darstellung der Zoroastrischen Gottes- und Weltanschauung, vom ästhetischen Standpunkt aus, findet sich in Hegels Aesthetik, I. S. 408—418, wobei nur diess zu bemerken ist, dass hier bei Hegel der Parsismus, als noch nicht symbolische, sondern noch unmittelbare Einheit von Bedeutung und Gestalt, eine falsche Stellung vor der indischen und ägyptischen Symbolik einnimmt, worüber das früher (§. 67.) Bemerkte zu vergleichen ist. Ueber die Kunstdarstellungen des Parsismus sind die Abbildungen zu Creuzer's Symbolik. I., S. 344 ff. zu vergleichen, über die Mithrasdenkmäler insbesondere ebendaselbst S. 347. N. 11 ff. Die historischen Notizen über die Magier und ihr Verhältniss zum persischen Königthum finden sich unter Andern bei Creuzer, a. a. O. I. S. 187 ff. und Eckermann, Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterthums. I. (1845) S. 176 f.

Dritte Stufe.

Die freie Naturreligion.

§. 134.

Allgemeine Bestimmtheit der Stufe.

Hat in den beiden vorhergehenden Stufen der Naturreligion der Geist die Unmittelbarkeit des Naturdaseins als Makrokosmos, die Natur nach ihrer äusseren, erscheinenden Seite, und hierauf das reflektirte Naturdasein oder den Naturprozess, das Naturleben, die Natur nach ihrer inneren Seite, aufgefasst und auf der Grundlage der so bestimmten Naturanschauung sein Gottesbewusstsein gestaltet; so erhebt er sich nunmehr zur Stufe des persönlichen Geistes, als auf welcher sich die Natur für das Bewusstsein nach der Seite ihrer zur mikrokosmischen Einheit sich zusammennehmenden Totliatät, als Mikrokosmos oder als geistige Individualität darstellt und demgemäss das Göttliche unter dem Bilde der freien Subjectivität, der menschlichen Persönlichkeit aufgefasst

wird, wesshalb sich diese Stufe im Allgemeinen als die Stufe des **Personalismus** oder der **freien Naturreligion** charakterisirt.

Aus der Natürlichkeit seines bloss empirischen Daseins hat sich das Selbstbewusstsein zur freien, sich von der Natur unterscheidenden und sich als Macht über dieselbe setzenden Geistigkeit erhoben. Der Geist weiss und setzt sich hier als Persönlichkeit, welcher gegenüber das Natürliche nur noch als Zeuge seiner Ehre, als Gewand seiner Herrlichkeit oder als Diener und Werkzeug seiner Macht erscheint. Als frei nach Zwecken sich bestimmende Persönlichkeit wird das Göttliche nunmehr gewusst; es wird nicht mehr in bloss oberflächlicher Personification, sondern als ethische Persönlichkeit, als Lenker menschlicher Verhältnisse angeschaut. Auch hier ist zwar das Selbstbewusstsein noch durch und durch national bestimmt und somit auch nach dieser Seite hin noch dem allgemeinen Wesen der Naturreligion entsprechend; zugleich aber ist es die Reflexibilität des Sichaufhebens zu der über die nationale Besonderheit übergreifenden Allgemeinheit und Universalität des Geistes. Daraus erzeugt sich auch die entsprechende Gottesanschauung: die nationale Gottesanschauung ist auf dem Wege und in dem Streben begriffen, sich zum Universalismus des Gottesbegriffs zu erweitern, der die Schranke der Nationalität durchbricht und die nationale Besonderheit in sich aufhebt. (Jehovah in den messianischen Hoffnungen, die allgemeine Schicksalsmacht der Griechen, im Zeus repräsentirt, und Alfadir-Odhin), ohne dass freilich diese Reflexibilität des Sichaufhebens aus dem nationalen in das universale Gottesbewusstsein sich wahrhaft und vollständig siegreich zu realisiren vermöchte. Es bleibt bei dem blossen Streben und Versuch.

Die Entwicklung des persönlichen Geistes muss aber selbst wieder innerhalb ihrer eignen Sphäre drei besondere Stufen durchlaufen, je nachdem der Geist sein eignes Wesen und in und mit diesem das Göttliche nach einer andern Seite erfasst. Der Geist, der sich als in der Abhängigkeit vom Herrn der Natur stehende, knechtische Individualität weiss, fasst und stellt sich das Göttliche vor als **die gegen das Endliche sich negativ verhaltende Macht der erhabnen Subjectivität**, in der Form des das Endliche frei setzenden persönlichen Urgeistes — im **Hebraismus**, in welchem sich die nationale Gottesanschauung gegen die im Gottesbewusst-

Digitized by Google

sein sich regende universalistische Tendenz noch am Starrsten und Zähesten verhält. Dem Geist, der sich als die schöne Einheit von Geist und Natur, als schöne Individualität, weiss, erscheint das Göttliche als die das Endliche in sich verklärende Macht der schönen Subjectivität, in der Form des aus dem Grunde des Naturlebens zu einem geschlossenen Götterkreis sich besondernden Geistes — im Hellenismus, der schon einen höheren und allgemeineren Standpunkt der Humanität und Universalität ausdrückt. Endlich fasst der Geist, der sich als die aus der tiefen Innerlichkeit des ethischen Gemüthslebens zum Selbstbewusstsein sich erschliessende freie Geistigkeit festhält, das Göttliche als die ethisch verklärte Gestalt der freien Subjectivität, in der Form der durch die Macht des Willens die Endlichkeit überwindenden und die besonderen Götter in sich aufhebenden Geistigkeit — im nordisch-germanischen Heidenthum, in welchem sich die freieste Beweglichkeit des zum Bewusstsein der Allgemeinheit sich zu erweitern strebenden Nationalgeistes offenbart.

Hegel (Religionsphilosophie II., 3 ff.) und nach ihm, ausser der Hegel'schen Schule, Reiff (Anfang der Philosophie, S. 111 f.) haben diese Stufe der geistigen Individualität nicht mehr als in dem Kreis der Naturreligion stehend betrachtet. Da nun aber auch hier das Göttliche dem Bewusstsein noch in endlicher Weise, unter dem Bilde des endlichen Geistes erscheint und das Endliche, Natürliche noch nicht wahrhaft überwunden, der Geist vielmehr eben nur erst als das bewegliche Streben bestimmt ist, das Natürliche aufzuheben und es doch auch wieder zu erhalten, ohne dass er es bis zum absoluten Opfer alles Endlichen brächte; so muss, vom höheren Standpunkt der absoluten Religion aus auch diese Stufe noch mit zur Sphäre der Naturreligion gerechnet werden, die erst im Christenthum vollständig überschritten ist. Mit Recht haben daher Baur (die christliche Gnosis. S. 722 ff.) und Wirth (die speculative Idee Gottes. S. 94 f.) darauf hingewiesen, dass der Geist, soweit er sich vor dem Auftreten des Christenthums entwickelt habe, der natürliche Geist sei, und dass auch die griechisch-römische Religion — nur die jüdische nehmen Baur und Wirth aus — der Naturstufe des Geistes angehöre. Dagegen hat Wirth (S. 91 ff.), abweichend von Hegel, in höchst auffallender Weise den ägyptischen Geist noch mit in die Sphäre des psychischen Geistes heraufgenommen und denselben unmittelbar neben und vor dem griechischen Geist auftreten lassen, während doch die Bestimmtheit des ägyptischen Geistes in der Form des Thiergeistes unmöglich auf eine Stufe mit dem griechischen gestellt werden kann.

Nach Hegels Vorgang hat man bisher (Reiff, Wirth u. A.) die römische Religion als ein selbständiges Prinzip nach dem griechischen auftreten lassen, um damit den Uebergang zur absoluten Religion zu machen.

Digitized by Google

Diess beruht indessen auf einer wesentlichen Verkennung der Grundeigenthümlichkeit der römischen Religion, die ihrem Prinzip nach in die erste Stufe der Naturreligion fällt, und auf einer Verwechslung der römischen Religion, als solcher, mit der Bedeutung der römischen Welt und Bildung überhaupt für den Aufgang der absoluten Religion. Vgl. Zeller in hallischen Jahrbüchern, 1841. S. 217. Noack in Zellers theol. Jahrb. 1845. S. 450. Neuerdings hat auch Planck (theol. Jahrb. 1843. S. 436 ff.) die Frage, ob der römischen Religion eine besondere Stelle in der Religionsphilosophie zukomme, bejahen zu müssen geglaubt, indem er hervorhob, dass in ihrem Ursprunge dieselbe zwar auf die Stufe des Geisterglaubens gehöre, durch den römischen Geist aber dieselbe eine höhere geistige Bedeutung habe, sofern sie der römische Geist zu einer höhern Form des Bewusstseins erhoben und seinen auf die verständigen Zwecke der Weltreligion bezogenen politischen Inhalt in seiner Religion niedergelegt habe. Diess heisst aber vielmehr: indem er die traditionell überkommenen griechischen Religionsvorstellungen sich auf sein eignes politisches Wesen deutete. Damit ist aber sein eigenthümliches ursprüngliches Religionsprinzip längst überschritten, und es ist in Wahrheit nur die im römischen Reich flüssig gewordene griechische Bildung, welche hier mit dem römischen Elemente fälschlich verwechselt wird.

Die Stellung des Judenthums ist noch bis auf den Augenblick eine wahre crux der Religionsphilosophie. Hegel stellt dasselbe in der Sphäre der geistigen Individualität vor die griechische Religionsform und bestimmt es in dieser Sphäre als die erste Stufe, auf welcher das göttliche Wesen als die in sich reflectirt gesetzte, absolut für sich seiende Einheit, absolute Macht und Negativität ist, die nichts Sinnliches, Endliches verträgt, sondern gegen dasselbe sich rein negativ verhält. (II., 13) Die Subjectivität des göttlichen Wesens wird dann näher als die erhabene und heilige Subjectivität gefasst. (II., 48 f.) Aber diese an sich richtige Bestimmtheit ist nicht sowohl der nächste ideal-geschichtliche Fortschritt über den ägyptischen Geist, aus welchem Hegel den Hebraismus ableitet, sondern vielmehr über das Prinzip des Parsismus, an welchen sich der hebräische Geist zunächst anschliesst, und aus welchem sich der Uebergang in den Hebraismus, in der oben angedeuteten Weise, ganz natürlich macht. Vgl. übrigens auch Planck über die religionsphilos. Stellung des Judenthums, in theol. Jahrb. 1843. S. 429 ff. Wenn nun aber Zeller, in hall. Jahrb. 1841. S. 213 f. und Planck a. a. O. S. 436 f. dagegen protestirt haben, das Judenthum, als solches, in seiner specifischen klassischen Bestimmtheit, vor die griechisch-römische Religion zu stellen, sondern demselben seine Stelle unmittelbar vor der christlichen Religion angewiesen haben, damit diese als aus dem Schoosse des Judenthums zunächst hervorgegangen erscheine; so liegt dieser Forderung die doppelte Einseitigkeit zum Grunde, einmal, dass der eigenthümlich geschichtlichen Bestimmtheit des jüdischen Selbstbewusstseins, wie dasselbe im A. T. sich ausgeprägt hat, Zwang angethan wird, und dann, dass hierbei die übrigen Elemente der alten Welt, welche als ebenso nothwendige und mit dem Judenthum (das ohnehin zur Zeit Christi längst nicht mehr innerhalb seinem eigenthümlich bestimmtem Prinzip sich bewegte, sondern mit ander-

Digitized by Google

weitigen Elementen versetzt war,) gleichberechtigten Momenten und Voraussetzungen für den geschichtlichen Aufgang des christlichen Prinzips gelten müssen, gänzlich bei Seite gesetzt werden. Der Aufgang des Christenthums ist nicht bloss einseitig aus dem Prinzip des Judenthums herzuleiten, sondern ebenso aus den geistigen Bildungselementen des Helenismus und aus den durch die römische Welt gegebnen weltgeschichtlichen Bedingungen zu begreifen, mit Einem Worte also der Totalzustand der vorchristlichen Welt und Menschheit zur Zeit Christi, als der Boden für den Aufgang des christlichen Prinzips zu betrachten. Diess ist's, was gegen die Bemerkungen Planck's a. a. O. S. 438 f. festgehalten werden muss. Was derselbe für die Deduction des idealen Judenthums aus der von ihm s. g. römischen Religion — in Wahrheit ist diess aber das Resultat der griechisch-römischen Bildung zur Zeit Christi — ausgibt, ist nichts anders, als die Zusammenfassung der orientalisch-griechisch-römischen Bildungselemente, die ihrer abgeschlossenen Individualität beraubt, zur Neutralität Eines allgemeinen geistigen Aethers zusammengeflossen sind, und mit welchen sich auch unbewusst der damalige jüdische Geist assimilirte, zu Einer Weltanschauung, die der Schooss gewesen ist, woraus das Christenthum hervorging. Vgl. Vatke die Religion des A. T., S. 115 ff.

VII. Die israelitische Religionsform.

§. 135.

Die Grundbestimmtheit des israelitischen Selbstbewusstseins.

Stellte der persische Geist die erste Erhebung des Bewusstseins und Willens aus der eingeschlossenen Egoität des Thiergeistes zur Erfassung des im Leben der Natur und des Geistes waltenden allgemeinen Gegensatzes dar; so wird dieser zum wirklichen Kampf zweier Prinzipien zugespitzte Gegensatz im israelitischen Selbstbewusstsein zur schroffsten Entzweiung gesteigert, in welche hier der Geist zerrissen erscheint. Der israelitische Geist hat in der weltgeschichtlichen Entwicklung die Aufgabe überkommen, die ganze Schärfe dieses Widerspruchs zwischen dem Göttlichen und Endlichen zu offenbaren und so die bereits im Parsismus aufgegangene Negativität der Naturanschauung in ihrer härtesten Consequenz durchzuführen. Der Dualismus der beiden Prinzipien wird jetzt auf seinen wahrhaften Ausdruck reducirt und als Dualismus des Göttlichen, als des Guten, Reinen, Heiligen einerseits, und des Endlichen, als des Natürlichen und Menschlichen andrerseits, angeschaut. Die jenseitige göttliche Welt wird von der diesseitigen Welt des Erdenlebens scharf geschieden. So stellt sich das israelitische Religions-

Digitized by Google

prinzip als der nächste Fortschritt gegen den Parsismus dar, sofern der in diesem letztern noch dem Object, dem Göttlichen, zugewiesene Kampf des Guten und Bösen nunmehr vom Subject, dem Menschen selbst, übernommen wird, ohne dass dieses zur Ruhe und Versöhnung käme und der Stachel der Sehnsucht wenigstens momentan sich bräche.

Dieser weltgeschichtlichen Aufgabe des israelitischen Volkes entspricht auch ganz seine Stellung in Vorderasien, auf der Grenze zwischen Osten und Westen einestheils, und sein Gegensatz zu den es umgebenden stammverwandten Völkern andrerseits, in welcher Stellung sich der israelitische Volksgeist zu immer entschiedenerer Isolirung und hartnäckigen Zähigkeit fixirte. Ja selbst der Name Israel (Gottesstreiter) enthält eine symbolische Beziehung auf diesen seinen welthistorischen Beruf und auf seine ganze Geschichte, welche dieses langsame und mühevolle Heraufringen darstellt, aus der ursprünglichen nomadisch-semitischen Naturanschauung, von welcher die Entfaltung des israelitischen Religionsprinzips ihren Ausgang nahm, durch einen geschichtlichen Kampf mit dem Naturgeist des Volkes und einen langwierigen Vermittelungsgang, in welchem die wesentlichen Elemente der orientalischen Naturreligion zum Hebraismus hinströmten, um sich ihm zu assimiliren, zu derjenigen Vergeistigung des semitischen Religionsprinzips, welche die geschichtliche Vollendung des israelitischen Bewusstseins darstellt, zu gelangen. Wie das israelitische Volk, durch die geschichtliche Nothwendigkeit aus dem Frieden des Nomadenlebens herausgerissen und in die Knechtschaft Aegyptens gebracht, nach der Ausführung aus Aegypten und dem Erwachtsein zu nationaler Selbständigkeit, die es sich noch dazu erst mit dem Schwert erkaufen musste, inmitten der vorderasiatischen Völkerentwicklung stand und in die geschichtliche Bewegung des assyrischen, chaldäisch-babylonischen und persischen Reiches mit hineingerissen war; so trägt auch das religiöse Selbstbewusstsein desselben die Hauptelemente der orientalischen Religionsentwicklung zur Einheit in sich versammelt, und stellt sich dadurch als der historische Abschluss und die höchste Spitze der orientalischen Naturreligion dar.

In der vollendeten Form des israelitischen Religionsbewusstseins ist die dem Naturleben immanente Negativität, welche gegen

Digitized by Google

alles einzelne Naturdasein sich ausschliessend verhält, zu einer abstracten Personification erhoben. Der Geist, als Einzelpersönlichkeit, erscheint hier als reine Negativität gegen die Natur, die jenem gegenüber als das Nichtige gewusst wird; wie aber das Einzelne Subject doch selber mit in den Zusammenhang des Endlichen hineinfällt, weiss es sich ebenso als das unmächtige und trägt sein Selbst, das es erhalten will, sein eignes Wesen und seine Wahrheit, ganz auf jene Abstraction eines von der Natur freien Ur-Geistes über, der doch nur die Projection des menschlichen Selbst in seiner reinen Eminenz über die Natur ist. Dieser wird als der Herr über alles endliche Dasein angeschaut, und seine Ehre und Verherrlichung als der unbedingte, unendliche Zweck des Daseins gewusst, so dass nur in dem Dienste dieses Herrn das an sich leere und nichtige Subject wieder Werth und Inhalt erhält. Das göttliche Subject erscheint aber dem Bewusstsein in dieser abstracten Eminenz und reinen Entgegensetzung gegen die Natur als deren Herr, obgleich dieser doch aus der Anschauung der Natur seinen bestimmten geistigen Inhalt, die Bestimmungen seines Wesens, seine Prädikate erhält.

Der Begriff seines eignen Wesens, die Negativität des aus der Natürlichkeit sich zu seinem wahren Begriffe befreienden Willens, in solcher Objectivirung und Projection als ein Anderes und jenseitiges Subject dem Bewusstsein gegenübergestellt, erscheint ihm dann als sein eignes objectives Gesetz, als seine Lebensbestimmung, als sein Sollen, dem jedoch die empirische Partikularität des Ich widerstrebt. Dadurch ist hier das Bewusstsein der Sünde hervorgerufen; der bereits im Parsismus hervorgetretene Gegensatz des Guten und Bösen wird hier, als sittlicher Zwiespalt im Menschengeiste, für das Subject zum tiefsten Schmerze der Entzweiung des natürlichen Willens mit dem allgemeinen und nothwendigen Willen, der als ein anderer und fremder aus dem Subject hinaus gesetzt und dann wieder als für dasselbe seiend in bestimmte Beziehung zu demselben gesetzt wird. Das strenge heilige Gesetz des Herrn steht dem Knecht unbedingt zu erfüllen, sonst droht Vernichtung und Fluch; der Gehorsam gegen den auf das nationale Wohl des auserwählten Volkes gerichteten Willen des Herrn führt allein zu der erstrebten Befriedigung im nationalen Dasein, welches durch den Gehorsam des Volkes gegen den Herrn geheiligt wird und dadurch doch wie-

Digitized by Google

der eine positive Bedeutung erhält. Das Volk ist durch das Gesetz zu einem heiligen Bunde mit seinem göttlichen Herrn vereinigt und weiss sich damit zugleich über die Beschränktheit seines nationalen Daseins hinaus zum Herrn der übrigen Völker bestimmt, die auch ihrerseits durch die göttliche Oekonomie der Geschichte zur Verehrung Jehovahs hingeführt werden.

Hegel hat in der Religionsphilosophie II., 46—91 den idealen Begriff des Judenthums aus dem ägyptischen Religionsgeist hergeleitet, wobei aber der an den persischen Dualismus des Guten und Bösen sich anschliessenden ethischen Grundtendenz des jüdischen Geistes keine Rechnung getragen ist. Die Ableitung Plancks, der das ideale Judenthum aus der römischen Religion deducirt, ist schon oben besprochen. Hegels wesentliches Verdienst für die philosophische Auffassung des Judenthums bleibt immer diess, dass er das Judenthum als ein nothwendiges Glied in der Entwicklung des religiösen Geistes zu seiner Idealität, als mit den übrigen Religionen in Einer Reihe stehend aufgefasst und deducirt hat, womit dem alten orthodoxen Vorurtheile von einem absoluten Gegensatze zwischen Judenthum und Heidenthum, wovon sich auch Braniss a. a. O. S. 24 f. und 307 ff. nicht hat losmachen können, entgegengetreten und der Anfang zu einer wahrhaft philosophisch-geschichtlichen Auffassung des jüdischen Geistes gemacht worden ist, auf deren Standpunkt sich namentlich auch Vatke (die Religion des A. T. I. 1835), Planck (die Genesis des Judenthums. 1843. und der Ursprung des Mosaismus, in theol. Jahrb. 1845. S. 450 ff. und 656 ff.) und Beck (in den Jahrb. f. spec. Philos. 1846. 2. Heft S. 43 ff.) gestellt haben, indem sie in den semitisch-vorderasiatischen Religionen den Ursprung des hebräischen Religionsprinzips nachwiesen.

Wird von Planck (theol. Jahrb. 1843. S. 430, 435, 439 f. und 1845. S. 691 f. 718 f.) eine solche ideale Deduction des Judenthums aus der früheren Stufe, worin zugleich die geschichtliche Entwicklung des Judenthums enthalten wäre, für unmöglich erklärt, so muss bemerkt werden, dass die philosophische Religionsgeschichte ihrem bestimmten Begriffe nach, als ein integrirendes Glied der speculativen Religionswissenschaft und insbesondere als phänomenologisch-propädeutische Disciplin für die philosophische Betrachtung der absoluten Religion, wesentlich die Aufgabe hat, die geschichtliche Entwicklung des religiösen Geistes in ihrem weltgeschichtlichen Stufengang zu begreifen, keineswegs aber durch abstract-ideale Deductionen Religionen auf's Papier zu zaubern, die in der Geschichte nicht wirklich existirt haben. Den Genius der geschichtlich gegebnen Religionen gilts aufzuzeigen in einer geschichtlichen Reihe, die eben als solche, als geistige Reproduction des Gegebnen, auch eine ideale Reihe ist. Was helfen aber alle ideale Deductionen, die (wie Planck a. a. O. S. 441 ausdrücklich im Auge hat) die reale Möglichkeit einer Religion nicht geben wollen, die also ohne historischen Hintergrund sind und darum für den allgemeinen Begriff einer bestimmten, concreten Religionsform gar nicht gelten und deren Namen nicht in Anspruch nehmen können. Die Geschichte ist vielmehr das Element des Lebens und (was Planck a. a. O. S. 441

Digitized by Google

selbst zugibt) unendlich reicher, als die sogenannte rein ideale Deduction, wesshalb denn auch Planck der Meinung ist, dass, so lange man das Judenthum nicht in seiner idealen Bedeutung, sondern bloss nach seiner geschichtlichen Erscheinung betrachte, man versucht sei, es den klassischen Religionen zu subordiniren. Eine wahrhafte Versöhnung des Idealen und Realen oder Geschichtlichen ist aher nur möglich dadurch, dass man das Geschichtliche wahrhaft durchdringt und begreift.

§. 136.
Die concrete Entwicklung des israelitischen Religionsprinzips.

Ihre geschichtliche Grundlage und Voraussetznng hat die israelitische Religion in dem sabäischen Religionsprinzip der den Hebräern stammverwandten vorderasiatisch-semitischen Völker. Der vormosaischen oder patriarchalischen Urzeit des hebräischen Volkes eignete ein einfach naiver Naturcultus. Die sabäische Vorstellung von den Gestirnmächten, als den Heerscharen des Himmels, die als freundliche, schützende Mächte des Heerdes, in Gestalt menschenähnlicher Götterbilder (Teraphim) verehrt wurden, schloss sich hier zu einer Collectiv-Einheit schützender Macht zusammen, welche als höchster Gott, El-Eljon, der Himmel und Erde besitzt, verehrt wurde. 1 Mos. 14, 18 ff. 2 Mos. 6, 3. Dieser war noch nicht der spätere Jehovah.

Die geschichtliche Thatsache des Aufenthalts in Aegypten brachte in diese ursprüngliche Gottesanschauung ein Moment des Gegensatzes herein, durch dessen Dialektik dieselbe zur eigentlich mosaischen Gottesidee aufgehoben wurde. Die Feuerflamme, in deren Gestalt Gott, nach der biblischen Erzählung (Gen. 15, 17), durch Abrahams Opferstücke ging, enthielt ursprünglich nur ein positives Moment, die Beziehung auf den häuslichen Heerd. Jetzt aber wurde auch neben dieser positiven Seite die verzehrende, negative Macht des Feuers festgehalten. An dem Gegensatze des israelitischen Volksgeistes zum ägyptischen Leben entwickelte sich auch die andere, negative Seite des sabäisch-semitischen Prinzips, welche in jener ursprünglichen Naturanschauung noch nicht bestimmt hervorgetreten war, und diese negative Seite des Göttlichen wurde mit dem durch den ägyptischen Druck geweckten Nationalgefühl in der Weise verbunden, dass der an die natürliche Anschauung der ver-

Digitized by Google

zehrenden Feuermacht angeknüpfte Gott diese seine Negativität gegen die fremde ägyptische Religion und Nationalität herauskehren und sich als Gott der Väter durch die Befreiung und Ausführung des Volkes aus Aegypten manifestiren sollte. So verband sich im Bewusstsein des Moses die Vorstellung des mächtigen und schützenden Gottes des patriarchalischen Heerdes mit der Vorstellung des Nationalschutzgottes, dessen Name Jehovah und der ein eifriger Gott seines Volkes sei.

Dieser Jehovah erweist sich nun einerseits als mit Bel, dem allgemeinen Gott der phönizischen Stämme, identisch und doch auch wieder als von demselben unterschieden, sofern sich nämlich in der mosaischen Gottesanschauung das ursprünglich natürliche Element der verzehrenden Feuermacht zum ethischen Begriffe der Heiligkeit verklärt und sich zugleich diese allgemeine und Eine göttliche Negativität gegen die Naturgötter anderer Völker kehrt, welche dem Einen und höchsten Gotte der Hebräer gegenüber als nichtig gewusst werden. So war die ursprüngliche natürliche Gottesanschauung (El-Eljon und Bel) innerhalb des hebräischen Standpunkts durch ihre eigne immanente Dialektik, unter dem Einfluss der äusseren Geschichte des Volkes, zur Idealität eines geistigen Gottes erhoben, obgleich doch diese ideale, geistige Gottesidee der Hebräer eben nur die abstracte Personification der negativen allgemeinen Macht des Naturwesens ist, die durch den realen Inhalt der Natur ihre wesentlichen Bestimmungen, als Macht und Weisheit, erhält. So schaut das israelitische Bewusstsein in seinem Jehovah einerseits die Thatsachen der nationalgeschichtlichen Erinnerung und die ausschliessende Einheit seines Nationalbewusstseins und andererseits die höchste Spitze und Steigerung der über die Natur sich setzenden und als ihren freien Herrn sich wissenden Willensmacht in Einer gegenständlichen Anschauung an. Jehovah ist die Objectivirung und Projection des hebräischen Nationalbewusstseins; in seinem bestimmten Verhältniss zum auserwählten Bundes-Volke, welches sich als den Träger des concreten göttlichen Zweckes anschaut, erhält dann der Gott die weiteren Prädikate der Gnade und Treue.

Dieses so bestimmte Gottes- und Selbstbewusstsein erhielt durch die harte Zucht äusserer und innerer Bildungskämpfe des Volkes im Heroen- oder Richterzeitalter und in der darauffolgenden Zeit des

Digitized by Google

ersten Königthums seine vollendete Ausbildung. Von dem noch ganz in der rohen Natürlichkeit befangenen Bewusstsein der Masse wurde der mosaische Gottesbegriff nur erst noch äusserlich als National- und Bundesgott festgehalten, der dem Volke gegen Feinde Schutz verleiht, in seinem Wesen aber von den Göttern der stammverwandten Nachbarvölker kaum verschieden gedacht und geradezu Baal — Berith (Bundesgott) genannt wird (Richter 9, 4), den Jephtha durch das Opfer seiner Tochter, Micha durch Bilderdienst, Gideon durch ein Götzenbild verehrte. Unter der Masse des Volkes war der älteste Jehovahdienst nichts als ein chaldäisch-phönizischer Jehovismus. Erst als sich die Gährungszeit der nationalen Entwicklung der Hebräer allmählich zu beruhigen begann, konnten auch die im mosaischen Prinzip gegebnen geistigen Elemente bestimmter hervortreten und von den geistigen Trägern der israelitischen Bildung, Priestern und Propheten, entschiedener vertreten werden. Die lebendige Fortpflanzung des Mosaismus im Volksleben war der Beruf der vom Ruach-Jehovah beseelten Propheten, welche als begeisterte Seher, Männer Gottes und Wächter des Gesetzes, mit dem verzehrenden Feuereifer des heiligen Gottes auftraten. Der Prophetismus war das geistige Ferment, welches die innere Dialektik des mosaischen Prinzips zur Entfaltung trieb. Als unter David und Salomo die israelitische Nationalität ihre Blüthezeit erreicht hatte und der Zustand des Reiches äusserlich unmittelbare Befriedigung gewährte, war der strebende Geist der Weissagung eine Weile zur Ruhe gelangt und feierte seine gegenwärtige Versöhnung und Erfüllung im goldenen Zeitalter der Geschichte, wie der poetischen Literatur der Hebräer; der salomonische Tempelbau zeugt von der äusserlichen Ausbildung der Nationalreligion. In die Zeit von Salomo bis Hiskia (1000 — 700) fallen die unter dem Namen der Weisheit bekannten Erzeugnisse der A. T.'lichen Literatur, und in der ersten Zeit des getheilten Reiches erhielt auch das aus dem Geiste des Mosaismus herausgeborne Gesetz durch die Priesterschaft seine schriftliche Fixirung, um seitdem als die bleibende Norm für das mehr und mehr auseinanderfallende und seiner nationalen Selbständigkeit verlustig gehende Volksleben zu gelten.

Das Schicksal des israelitischen Volkes erfüllte sich im Exil, in dem Verluste seiner nationalen Selbständigkeit. Aber gerade

Digitized by Google

dieses geschichtliche Ereigniss und der durch dasselbe herbeigeführte nähere Verkehr mit fremden Völkern wurde das Vehikel für die (1 Kön. 19, 19 ff. symbolisch angedeutete) Fortbildung der mosaisch-nationalen Gottesanschauung zum Universalismus der Gottesidee, welchen die religiöse Anschauung der späteren Propheten darstellt. Der Verlust der nationalen Selbständigkeit gab auch der Weissagung eine allgemeine Gestalt; des Volkes besserer Theil wurde sofort als der durch Leiden verklärte, schicksalgeprüfte und in Gehorsam und Demuth geübte Knecht Jehovah's angeschaut, der sich aus dem nationalen Elend zu kühnen Hoffnungen künftiger Weltherrschaft erhebt. Der mit herrlichen Herrschertugenden ausgestattete Messias, der Sprössling aus dem Davidischen Königshause, wurde von der Sehnsucht des Volkes als künftiger Herrscher der wieder zu vereinigenden Reiche Israel und Juda angeschaut, womit die alle Bedingungen der gegebnen Wirklichkeit übersteigenden phantastischen Wünsche des Volkes die Hoffnung einer Herrschaft des Volkes Israel und einer allgemeinen Verbreitung seiner Religion über alle Völker des Erdkreises verknüpften.

Aus der Erweiterung der mosaischen Gottesanschauung zum universalistischen Gottesbegriff erwuchs in der Zeit des späteren Prophetismus auch die jüdische Schöpfungsmythe, die anthropologische Mythe und die tiefere Ausbildung des Sündebewusstseins. Das vorausgesetzte absolute Subject (vgl. oben §. 74) rief, nach der Mythe der Genesis, durch sein Wort, als den einfachsten Ausdruck der ordnenden weisen Macht, aus der allgemeinen Verwirrung des formlosen Chaos das endliche Dasein hervor und stellte dasselbe unter den Gesichtspunkt der ethischen Zweckbestimmung, welcher auch das Wunder, das subjective Hinübergreifen der göttlichen Macht über die von ihr gesetzte objective Nothwendigkeit, dient. Die Offenbarung der göttlichen Macht, Güte und Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit ist als der absolute Zweck der Welt gewusst. Der mit dem intelligenten Lebensgeiste des Schöpfers begabte Mensch ist als unmittelbar von Gott selbst nach seinem Ebenbilde geschaffen vorgestellt. Der ursprüngliche Paradieseszustand des Menschen, der Naturzustand des noch versöhnten, unentzweiten Geistes ist durch die mit dem Erwachen des Eigenwillens eingetretene Sünde verlassen und die Erkenntniss des Guten

Digitized by Google

und Bösen vom Menschen mit dem Bewusstsein der Schuld erkauft, deren Folge der Tod ist, für welchen das hebräische Selbstbewusstsein keinen Trost kennt und über die Entzweiung des Geistes nicht zur wirklichen Versöhnung kommt, die vielmehr nur eine ersehnte, nicht erreichte, bleibt.

Mit dem Verluste der nationalen Selbständigkeit des jüdischen Volkes erwachten zugleich die Keime der inneren Auflösung des bestimmten Selbstbewusstseins. In der nachexilischen Restauration der theokratischen Verfassung und des Priesterthums ist der lebendige Geist des Gesetzes zur todten Aeusserlichkeit erstarrt. Aus dem Exil hatte sich mancherlei fremde Eigenthümlichkeit in Sitte und Religion, so insbesondere die persischen Vorstellungen von der Auferstehung der Todten, von Engeln und Teufel, welcher letztere im jüdischen Vorstellungskreise als Satan, als Widersacher, auftritt, mit dem israelitischen Volksgeiste verschmolzen. Mit dem Eintritt levitischer Aeusserlichkeit und der Erstarrung des religiösen Wesens in priesterlichen Formen machte sich auch die Skepsis geltend, die sich im Buch Hiob zum unvermittelten Glauben zurückflüchtet, im Koheleth aber zur religiösen Indifferenz und zur Befriedigung im Genusse des irdischen Daseins gelangt, überhaubt aber die Schranken des hebräischen Prinzips überschritten hat.

Aus dem mit der Einführung der Synagogen seit Esra an der Stelle des erloschenen Prophetenthums entstandenen Institute der Schriftgelehrten oder Gesetzlehrer entwickelte sich im Parisäismus ein religiöser Subjectivismus, der den religiösen Inhalt von seinem historisch-positiven Grunde loslöste und mit den subjectiven Resultaten der Verstandesreligion versetzte, während im Sadducäismus der orthodoxe Hebraismus sich zu erhalten strebte und in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie Philo's aus der Verbindung orientalischer und hellenischer Weisheit eine synkretistische Religionsphilosophie erwuchs, welche den Inhalt der Schrift nur noch durch allegorische Auslegungsweise mit ihrer Theosophie in Einklang zu bringen vermochte.

Den hebräischen Gottesbegriff in seinem Ursprung und seiner dialektischen Fortbildung durch die Vermittlung der objectiven Thatsachen der jüdischen Geschichte bis zu seiner, auf dieser Stufe überhaupt möglichen, universalistischen Bestimmtheit zu entwickeln, ist von Planck in scharfsinniger Weise versucht worden in der Schrift: die Genesis des

Judenthums (1843) und in der Abhandlung über den Ursprung des Mosaismus (theol. Jahrb. 1845.), deren Grundgedanke der ist, dass die A. T.'liche Religion nicht aus einem allgemeinen positiv geistigen Bewusstsein, aus der ansichseienden Bestimmtheit des Volksgeistes hervorgegangen sei, sondern in einem wesentlich negativen Elemente ihren ersten Ausgangspunkt habe, womit sich dann durch die Vermittlung der reinen Thatsache der Ausführung aus Aegypten ein wesentlich positiv-nationales Element verbunden habe. Im Wesentlichen muss diese Entwicklung Plancks einer philosophischen Betrachtung des Hebräismus zu Grunde gelegt werden. Den allgemeinen Begriff der A. T.'lichen Religion selbst, wie er als das Resultat eines bestimmten Entwicklungsgangs sich darstellt, hat insbesondere auf der Grundlage der Hegel'schen Darstellung (II., 46—91 in der Religionsphilosophie) Vatke, die Religion des A. T. (1835) §. 29—43. S. 591—659 nach seinen wesentlichen Momenten entwickelt, nur dass in dieser Darstellung Vatke's unter den drei Hauptstufen der Entwicklung des Begriffs, wie sich dieselbe im geschichtlichen Verlauf manifestirt, die vormosaische oder partriarchalische keine Stelle erhalten hat, obgleich gerade sie die wesentlichen Voraussetzungen der später bestimmt hervorgetretenen Elemente in sich fasst. Was Vatke als erste und zweite Periode auseinanderhält, die Zeit von Mose bis zur Rückkehr aus dem Exil, ist vielmehr nur als zwei Stadien der Ausbildung der mosaisch-nationalen Gottesanschauung, gegenüber seiner spätern Erweiterung zum Universalismus aufzufassen. Der Mosaismus selbst aber, wiefern ihm die erweiterte Bestimmung der ursprünglichen Gottesanschauung zum heiligen Bundesgott eignet, kann nicht als die unmittelbare Erscheinung der geistigen Unmittelbarkeit gelten, sondern trägt schon wesentlich den Charakter der Reflexion an sich. Dass erst in der dritten Entwicklungsstufe, in der Zeit der Rückkehr aus dem Exil, das religiöse Prinzip, die Religion und das Gesetz Jehovah's, in's Selbstbewusstsein des Volkes eingedrungen war und der Volksgeist dem Begriffe entsprach, wird mit Recht von Vatke hervorgehoben, wie denn auch Vatke ausdrücklich bemerkt, dass historisch genommen dem Begriffsinhalt in der Totalität seiner Momente erst das spätere hebräische Bewusstsein entspricht, während die älteste Geschichte des hebräischen Geistes den Begriff nur an sich oder als bewegendes Prinzip enthält. —

Wenn übrigens Vatke (p. 600) die Ansicht ausspricht, dass die besondere Form der hebräischen Vorstellung von der Schöpfung gleichgültig sei, da der zu Grunde liegende Gedanke immer, im wesentlichen Unterschiede von den Schöpfungsmythen der übrigen orientalischen Völker, die Idee einer absoluten Objectivirung des Daseins durch die weise Macht der reinen Subjectivität und eben darum Schöpfung aus Nichts sei; so muss diess als unhistorisch bestimmt zurückgewiesen werden, da es einmal gerade zum Wesen der hebräischen Schöpfungsvorstellung gehört, den Schöpfungsact in mythologischer Weise als empirisch-einzelnes Factum und zugleich keineswegs als Schöpfung aus Nichts, sondern als Scheidung des besondern Daseins aus dem rohen formlosen Chaos aufzufassen. Ebenso muss widersprochen werden, wenn Vatke (p. 601) behauptet, dass die reine Subjectivtät Jehovah's und die Weltschöpfung in der hebräischen

Vorstellung nicht zeitlich aufeinanderfolgen, so dass die erstere schon fertig wäre, während zur zweiten geschritten würde; vielmehr sei die Weltschöpfung in der absoluten Einheit schon mitgesetzt, und subjectiv oder phänomenologisch betrachtet sei die Erhebung zur Vorstellung von der Weltschöpfung nur die Reproduction des absoluten Urtheils der Einheit, die als concrete ohne die Besonderheit der Welt gar nicht zu denken sei. Dagegen ist zu bemerken, dass für das religiöse Bewusstsein des A. T.'s allerdings die göttliche Subjectivität als eine vor der Schöpfung fertige dasteht und dass die hebräische Schöpfungsmythe diesen Widerspruch der äusserlichen Verstandesvorstellung wesentlich mit in Kauf nehmen muss. Ohnediess ist es der philosophischen Betrachtung einer bestimmten Religionsform wesentlich um den gegebnen Begriff, nicht aber um eine Erhebung der mangelhaften Vorstellung in die Form der speculativen Idee zu thun. Und es fragt sich überhaupt noch, ob diese bestimmte Entgegensetzung der reinen vorweltlichen Subjectivität und des endlichen Daseins ein so hoch anzuschlagender Vorzug gegen die Vorstellung von Theogonie und Emanation ist, wie diess Vatke (p. 602 f.) behauptet.

§. 137.

Die äussere Erscheinung der israelitischen Religion.

Der religiöse Glaube, als die mit dem bestimmten Inhalt der religiösen Vorstellung lebendig erfüllte Gesinnung, ist innerhalb der hebräischen Religionsform vorwaltend als Gefühl der Abhängigkeit von Gott bestimmt, welches jedoch immer auch zugleich in das Gefühl der Zuversicht zu Jehovah, als dem Gotte der Väter umschlägt, der sich seinem Volke in besonderen Erweisungen seiner Macht und Weisheit, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, seiner Gnade und Treue kund gibt. Nach der Seite des praktischen Verhaltens ist dieses Verhältniss als Abhängigkeit von dem heiligen Gesetze Gottes bestimmt, das dem endlichen Willen als absolutes Sollen gegenübersteht und Erfüllung heischt. Das religiöse Bundesverhältniss zwischen Jehovah und seinem auserwählten Volke, als zwischen dem Herrn und seinem Knechte, ist der substantielle Inhalt des Glaubens, und die Andacht hat hier vorzugsweise die Form der Erhebung über alles Endliche zu der als über allem bestimmten Dasein schlecthin erhaben vorgestellten göttlichen Subjectivität; alles Thun des Individuums geschieht nur zur Ehre Gottes; die Furcht des Herrn ist aller Weisheit Anfang und Ende. Seinem Gotte gegenüber hat das endliche Subject nur formelle Freiheit, die ihren substantiellen Inhalt erst von aussen, durch die Beziehnng auf die absolute heilige Macht dieses Gottes erhält. Das Individuum ist noch

Digitized by Google

nicht als wahrhaft freie Persönlichkeit gewusst, wie bei den Griechen, sondern es ist hier vorerst nur die Berechtigung des Einzelnen als Gliedes eines bestimmten ethischen Gemeinwesens aufgegangen. Noch gehörte das Streben des Subjects dem Erdenleben und seinem äusseren Besitze, zeitlichen Gütern; langes Leben auf Erden ist der Wünsche höchstes Ziel und der Lohn für den Gehorsam gegen Jehovah's Gebote. Eine Unsterblichkeit nach dem Tode war den Israeliten fremd.

Auch der Staat ist der objective Ausdruck dieses specifischen Gottesbewusstseins; der Staat hatte die Form der Theokratie. Jehovah ist als unsichtbarer König, Gesetzgeber und Richter gewusst, und galten zunächst die Priester, sowie der sichtbare König, als Organe und Repräsentanten des göttlichen Willens im Staate, während dem Volke, als der Gemeinde Jehovah's, mit der Arbeit des natürlichen Daseins auch die Abhängigkeit von dem theokratischen Regiment zugefallen ist, ohne dass jedoch bei dem häufig eintretenden Widerstreit zwischen priesterlicher und königlicher Macht die theokratische Königsidee dauernd wirkliches Dasein erhalten hätte. Nur selten war, wie bei David, die Einheit des Königthums mit dem priesterlichen Einflusse erreicht und die unbestimmte Gestalt des unsichtbaren in der gegenwärtigen Persönlichkeit des irdischen Königs objectivirt, in dessen Salbung und Weihe der priesterliche Einfluss gewahrt und die theokratische Bestimmung des Königs symbolisch vorgestellt war.

Das Abhängigkeitsverhältniss des endlichen Subjects vom göttlichen Herrn prägte sich auch dem Cultus auf und hat insbondere in dem mosaischen Ritualgesetze, das dem ethischen Gesetze der 10 Gebote als wesentliche Ergänzung zur Seite steht, seinen adäquaten Ausdruck gefunden. Der Cultus ist der Dienst und Gehorsam Jehovah's. Die Speise- Opfer- und Reinigungsgesetze drücken eben nichts anders aus, als diese Idee der Negation des Endlichen durch das Göttliche, der Hingabe des Endlichen zum Opfer für Gott. Das endliche Subject selbst bleibt aber, obgleich ihm die Forderung der Innerlichkeit nicht durchaus fremd ist, nichts destoweniger streng an die Aeusserlichkeit des legalen Verhaltens und des Ceremoniendienstes gebunden, ohne sich zur wahrhaft freien, substantiellen Sittlichkeit zu erheben. Die äussere Reinigkeit hat hier noch

Digitized by Google

religiöse Bedeutung; im Versöhnungsopfer wurde ein Reines vor Jehovah dargestellt und die Versöhnung überhaupt in die äussere Reinigkeit und das legale Verhalten gesetzt, wobei die Sitte des Volkes roh blieb.

Im hebräischen Cultus sind noch die Reste orientalischer Symbolik, als Thier und Licht, enthalten. Symbolische Wesen, aus thierischen und menschlichen Formen zusammengesetzt, sind die Cherubim, die geflügelten Träger der göttlichen Herrlichkeit, die auf dem Deckel der Bundeslade abgebildet waren und über deren Flügeln die unsichtbare und unmachbare Lichtherrlichkeit Jehovahs thronend gedacht wurde. Um den im Tempel, als der Wohnung Jehovahs, vorgestellten symbolischen Mittelpunkt der bestimmten örtlichen Gegenwart des Nationalgottes odnete sich der ganze Cultus. Die hebräische Kunst trägt den Charakter der Erhabenheit, der sich in der vorwaltend lyrischen Poesie der Hebräer seinen klassischen Ausdruck gegeben hat. Die Abhängigkeit und Nichtigkeit des endlichen Subjects, seinem Gotte gegenüber, und die innere Zerrissenheit, die ethischen Kämpfe des Geistes bilden den wesentlichen Inhalt der hebräischen Lyrik.

Die wesentlichen Momente des hebräischen Cultus finden sich bei Vatke a. a. O. S. 629 ff. zusammengefasst, nachdem dieselben in der voraufgehenden (S. 177 ff.) kritischen Geschichte der religiösen Entwicklung bis in's einzelne Detail ausführlich betrachtet worden. Beachtenswerthe Andeutungen über die Auffassung des hebräischen Cultus finden sich auch in den angeführten Abhandlungen von Planck. Was die praktische Seite des israelitischen Selbstbewusstseins betrifft, so hat Feuerbach, Wesen des Christenthums (2. Aufl.) 1843. S. 450 die israelitische Religion mit allem Rechte als „die Religion des engherzigsten Egoismus" bezeichnet. Das Aufgeben der Selbständigkeit des Individuums schlägt auf dem hebräischen Standpunkt in der Wirklichkeit in sein Gegentheil um und stellt sich als eigensinniges Verharren in der eiteln Partikularität dar. Scheinbar wird das Endliche preisgegeben, um desto sicherer gerettet zu werden. Selbstsucht und Eigennutz treten um so schroffer hervor, als die traurige Consequenz einer eudämonistischen irdischen Vergeltungslehre.

VIII. Die hellenische Religionsform.

§. 138.

Die allgemeine Bestimmtheit des hellenischen Geistes.

Stellte der Hebraismus die Spitze und Vollendung des orientalischen Selbstbewusstseins und den Uebergang zur occidentalischen

Form des Geisteslebens dar, so repräsentirt die aufkeimende Jugend des occidentalisch-europäischen Geistes der hellenische Volksgeist, dessen Grundwesen in der lebensvollen Durchdringung der Elemente des orientalischen und occidentalischen Geistes besteht. Wie die geographische Heimath der Hellenen ausser der olympischen Halbinsel noch das Inselreich des ägäischen Meeres und das gesegnete Jonien umfasste; so herrscht dasselbe Prinzip der Vereinzelung und Individualisirung auch im hellenischen Geistesleben und hat insbesondere der hellenischen Natur- und Gottesanschauung ihren bestimmten Charakter aufgeprägt. Im Diensthause Juda ging das Individuum in die harte Zucht des Geistes ein; das hebräische Selbstbewusstsein weiss sich als dienenden Knecht, als endliche und beschränkte Individualität, die für sich, dem allgemeinen Geiste gegenüber, keine Selbständigkeit und Berechtigung hatte. Aber der dienende Knecht warf die schimpfliche Fessel ab und erhob sich im königlichen Gefühle der Freiheit zum freien Göttersohne, der in der Schönheit männlicher Jugend sein Dasein vollendete; die griechische Persönlichkeit ist die in sich zu schöner Vollendung gediehene Jünglingsgestalt der Menschheit, die schöne Individualität.

Auch die Natur wird unter dem Gesichtspunkt der Individualität angeschaut, als unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit von Wesen, die menschlich vorgestellt werden; auch in der Natur schaut der Geist das Individuelle, Menschliche, und dieses, als das Innere der Natur, ist das Göttliche. Der Mensch hat sich von der Natur als einer ihm bloss fremd gegenüberstehenden befreit, indem er sie als sein Wesen in sich aufhebt und sich als freie Subjectivität, als Macht über die Natur festhält. Der Geist versenkt sich mit ahnungsvollem Lauschen in das Naturleben und erkennt darin wie im Spiegel sich selbst. Die menschliche Persönlichkeit ist nunmehr in den Mittelpunkt der ganzen Anschauungsweise getreten; die olympischen Götter der Griechen sind nicht mehr personificirte Naturmächte, deren bestimmten Inhalt das Naturleben bildet, sondern wesentlich geistige und sittliche Individualitäten, in denen der griechische Geist sich selbst in seiner Erhebung zum Ideal, in seiner schönen Verklärung anschaut. Die schöne Menschengestalt galt dem Bewusstsein als die für den Ausdruck der göttlichen Offenbarung einzig angemessene Form, und das Natürliche tritt zu ihr nur als unter-

Digitized by Google

geordnetes Attribut, als symbolische Beigabe hinzu. Die hellenische Religion ist die Verklärung der Natürlichkeit zur schönen Menschengestalt, also noch Naturreligion, aber freie, begeistigte Naturreligion. Noch ist das Natürliche nicht völlig abgestreift, sondern strebt sich noch zu erhalten. Im Siegergefühle seiner Herrschaft über die Natur vollendet der Grieche heiter und freudig die Kreise seines jugendlichen Daseins. Zum Erstenmal ist hier der Zwiespalt des Bewusstseins eigentlich aufgelöst und in der Heiterkeit des sinnlichen Daseins die Versöhnung gefeiert, die freilich nur eine vorübergehende war, so dass der verdeckte Zwiespalt in seiner klaffenden Tiefe am Ende wieder hervortreten musste, sobald der sich in sein Wesen vertiefende Geist zur Selbsterkenntniss gelangte.

Hat sich im hellenischen Gottesbewusstsein die unbestimmte symbolische Lichtgestalt des jenseitigen Einen Herrn in der diesseitigen Wirklichkeit ein bestimmtes Dasein gegeben, so tritt dabei die göttliche Persönlichkeit in die Vielheit concreter Göttergestalten, die als Herrn der Natur gewusst werden, ein, an denen jedoch zugleich der Mangel der Vereinzelung und Zersplitterung zur Erscheinung kommt. Gleich wie die frische Blüthe der irdischen Jugend vergänglich ist und in der wehmüthigen Klage über ihren Verlust endigt, so war es das Schicksal des griechischen Geistes, dieselbe Macht der Vergänglichkeit an sich zu erfahren. Die Schranke der hellenischen Gottesanschauung ist ihr Anthropomorphismus. Die persönlichen Götterwesen der Hellenen, als die idealen Mächte des hellenischen Lebens selbst, fallen der allgemeinen Macht des Schicksals anheim, der absoluten Nothwendigkeit, an der ihre Einzelexistenz sich bricht und untergeht. Diese allgemeine Schicksalsmacht, die alle einzelnen persönlichen Götter verschlingt und in sich auflöst, stellt sich im römischen Reiche dar, wo alle einzelnen Volksgeister in Einem Weltgeiste, alle Staaten in Einer abstracten Herrschermacht zusammengegangen und alle heimathlichen Götter in dem allgemeinen Pantheon des römischen Herrschergottes, des Kaisers, versammelt worden sind.

Was die Literatur zur philosophischen Darstellung der hellenischen Religionsform angeht, so ist zunächst, was E. Kapp (philosophische Erdkunde, I. S. 177 ff.) über die geographische Bedeutung von Hellas, und was Hegel, Philosophie der Geschichte (2. Aufl. 1840) S. 273 ff. über den weltgeschichtlichen Charakter der griechischen und römischen Welt

Digitized by Google

bemerkt haben, zu vergleichen. Treffende Bemerkungen über das allgemeine Wesen des hellenischen Natur-, Selbst- und Gottesbewusstseins finden sich bei Braniss a. a. O. S. 81 ff. Für die griechische Mythologie ist, ausser den veralteten Arbeiten von Creuzer und Baur und den wissenschaftlich-kritischen Vorarbeiten von K. O. Müller, Welcker, Lobeck, Solger u. A., besonders Stuhr's Darstellung der Religionssysteme der Hellenen (1838) zum Grunde zu legen. Ein beachtenswerther Beitrag zur philosophischen Erfassung des Wesens des griechischen Mythus ist in Forchhammer's Hellenika gegeben.

Gewöhnlich bestimmt man das Wesen des griechischen Geistes als unmittelbare Einheit von Natur und Geist oder als Identität von Natur und Freiheit. War aber die substantielle orientalische Einheit des Geistes und der Natur, nach Hegel, die Grundlage, d. h. die Voraussetzung des griechischen Geistes, welche hier zur Schönheit ausgebildet wurde; so ist diess schon nicht mehr die erste unmittelbare und substantielle Einheit, sondern schon in sich reflectirte, freie Versöhnung des Selbstbewusstseins. Hegel hat übersehen, dass die eigenthümliche Form und Bestimmtheit des klassisch-hellenischen Geistes sich historisch aus dem Pelasgerthum entwickelt hat, und dass in der pelasgischen Vorzeit die Hellenen die Entzweiung und den Kampf des Geistes und der Natur selbst durchgemacht haben, der sich aber später zu derjenigen Versöhnung vermittelte, die überhaupt dem griechischen Geist eignete, nämlich zur Verklärung des Natürlichen in der Schönheit. Weil nun eben der Gegensatz und die Entzweiung bereits die Voraussetzung des hellenischen Geistes ausmachte, so kann derselbe in keiner Weise als die noch unmittelbare substantielle Einheit von Geist und Natur gelten. Vielmehr charakterisirt sich die Bestimmtheit des hellenischen Geistes als die im Geist vermittelte, naiv-bewusste Reproduction der unmittelbaren Einheit oder als die schöne Einheit von Geist und Natur, wie denn auch das Schöne im griechischen Leben wesentlich zugleich das Sittliche, die Kalokagathie das sittliche Prinzip des griechischen Geistes ist. Weil nun Hegel das Hervergehen der hellenischen Religion aus dem Pelasgerthum nicht beachtet hat, so ist der Kampf des Geistigen und Natürlichen nach seiner subjectiv-phänomenologischen Seite, als Kampf im griechischen Geiste selber, von ihm nicht genug hervorgehoben worden.

Die concrete Entwicklung der hellenischen Religion.

§. 139.

Das Werden der hellenischen Religionsform in der vorhellenischen oder pelasgischen Zeit.

Wie das hellenische Leben überhaupt, so hat sich insbesondere die hellenische Religion zu ihrer klassischen Reife aus dem Pelasgerthum herausgebildet, dessen religiöse Elemente sich in der Zeit vor der Einwanderung der heraklidischen Dorier (um 1104 v. Chr.)

Digitized by Google

entfalteten. Das religiöse Bewusstsein der Pelasger war von der ursprünglichen Einheit und partriarchalischen Einfalt des Geisteslebens zur Entzweiung und zum Verfallensein an die Naturgewalt fortgeschritten, als Religion der Furcht vor der Naturmacht hervorgetreten, und hatte sich endlich in der Heroenzeit so weit geläutert und heraufgebildet, dass der Drang nach Versöhnung erwachte.

Was zunächst die Naturbestimmtheit des ursprünglichen pelasgischen Religionsbewusstseins angeht, so eignet dieselbe der ältesten patriarchalischen Zeit der Urbewohner Griechenlands, dem goldnen Zeitalter Hesiods, als der Zeit der Herrschaft des Kronos. Das religiöse Selbstbewusstsein bewegte sich noch in einer unbestimmten Empfindung der göttlichen Offenbarung in der Natur, einem unmittelbaren Gemeingefühle von den über dem Leben waltenden göttlichen Mächten, ohne dass sich dieses religiöse Gefühl schon zur Vorstellung besonderer Gottheiten erhoben hätte; Gefühle und Vorstellungen verschwammen und verschwanden wieder leicht und flüchtig, wie sie entstanden waren, ohne dass das Bewusstsein sie fassen und festhalten konnte. (Kronos zeugte seine Kinder und verschlang sie wiederum.) Ein bestimmter Fortschritt in der Entwicklung des pelasgischen Geistes knüpft sich an das Orakel zu Dodona, von wo aus, als von ihrem ältesten priesterlichen Mittelpunkte, die Pelasger mit den Namen auch die Vorstellung besonderer Gottheiten und gewisse religiöse und rechtliche Institute erhielten. Die unbestimmte Erinnerung an die umschwebenden Geister der Verstorbenen bildete sich zur freilich noch wenig bestimmten Vorstellung eines luftigen Geisterreiches aus, indem die Geister in dem geheimnissvollen Rauschen der Bäume als schützende Mächte gegenwärtig gedacht wurden. Diese Vorstellung ging dann zu einer concreten Einheit und Totalanschauung im Bilde des altpelasgischen Zeus (in der altitalischen Religion Dianus) zusammen, mit welchem sich, sowie diese Spender des häuslichen Glückes auch weiblich gedacht wurden, die Vorstellung der Dione (in der altitalischen Religion Diana) verknüpfte.

Die zweite Stufe in der vorhellenischen Entwicklung des religiösen Bewusstseins stellen die Naturgötter und das der Naturgewalt anheimgefallene Bewusstsein dar, das eherne Zeitalter, nach Hesiod, dessen Titanengeschlecht sich in sich selber

Digitized by Google

aufrieb. Voll Trotz und Uebermuth trieb sich der ungebändigte Naturwille im Menschen, der erdgeborne Thiermensch, in wüstem, frevelhaftem Thun maassloser Willkür umher. Dieser erwachte Naturgeist des pelasgischen Volkes trat in seinen Göttern in symbolischer Personification für die religiöse Vorstellung heraus. Kinder der Allmutter Erde (Gäa) werden diese Naturgötter genannt, die erdgebornen Titanen und Giganten, Cyclopen, Kentauren, Lapithen, Kureten, Kabiren — ungeschlachte Wesen, welche durch ihren frevelhaften Uebermuth ihren Untergang fanden. Die Mythen von Ixion, Trophonius, Sisyphus, Tantalus, Athamas, vor Allen aber Prometheus gehören diesem Zeitalter an. In dem Wesen des Prometheus erscheint der wüste, unversöhnte Kampf des trotzigen Menschengeistes, der sich in der Abhängigkeit von den Erdenmächten nicht zu innerem Frieden zu erheben vermochte, symbolisch vorgestellt. Menschenopfer waren mit dem Furcht und Grauen erregenden Dienst dieser titanischen Naturgötter verbunden, dem auch Todtenorakel eigneten. Die schwermüthige Klage des an die üppige Sinnenlust hingegebenen Geistes über den störend dazwischentretenden Tod drückt sich in dem Mythus über den Attes, der von der Göttermutter Cybele (Rhea) geliebt war und kläglich sterben musste, und in der mythischen Volksklage um den thrakischen Linos, dessen früher Tod bei den heiteren Festgelagen der Weinlesen betrauert wurde, aus.

Den nächsten Uebergang in die eigentlich klassisch-hellenische Zeit bildet das achäische oder Heroenzeitalter, in welchem die späteren Bildungselemente des griechischen Lebens zuerst keimkräftig hervortraten und sich Geltung zu verschaffen strebten. Die von den Orchomeniern oder Minyern ausgegangene Fahrt der Argonauten nach dem goldenen Schatz in Kolchis, der kadmeische oder altthebanische Sagenkreis, die Sagen von Oedipus und Orestes, die Macht Troja's und die gemeinsame Unternehmung der Achäer gegen Troja, und endlich die an die mythische Person des Minos geknüpften altkretischen Mythen von Minotaurus, Ariadne und dem Labyrinth, Dädalos und der kretischen Kunstschule, — diess sind die hervorragendsten Punkte in dieser Uebergangszeit, deren Frucht die griechische Anschauung des Heros war, worin sich das entzweite Bewusstsein zur Versöhnung und zu Anschauung der freien

geistigen Persönlichkeit erhoben hat. Die vollendetste Heroengestalt ist aber Herakles, der in den glorreichen Thaten seines Lebens seine sittliche Kraft bewährte und zum Lohn dafür in dem Kreis der seligen Götter ewige Jugend genoss. In Herakles schaute der griechische Geist die durch freie That vollbrachte sittliche Verklärung des Menschenlebens, sein eignes ideales Selbst an, woran er sich aufrichtete und zu vollenden strebte. Auf Kreta hatten sich die Bildungselemente des Zeitalters am energischsten concentrirt, wesshalb auch die Mythe nach Creta die Geburtsstätte des olympischen Zeus, die Wiege der olympischen Götterwelt setzte, die in der nachfolgenden epischen Dichtung und in der bildenden Kunst sich zu ihrer klassischen Vollendung entfaltete.

Unter den alten Götter werden von Hegel, ausser den titanischen Mächten, das alte Chaos, Tartarus, Erebos, Uranos, Gäa, Eros, Kronos, Helios, Okeanos aufgeführt und überhaupt die in der hesiodeischen Theogonie erwähnten Gestalten als alte Götter aufgefasst und als solche den neuen gegenübergestellt, als ob wirklich die in der hesiodeischen Dichtung vorkommenden symbolischen Gestalten, die von den alten Pelasgern verehrten göttlichen Wesen gewesen wären. Durch die neueren kritischen Untersuchungen über die griechische Mythologie ist aber dargethan, dass sich aus der hesiodeischen Theogonie und dem Götterkriege kein Bild der pelasgischen Götter herstellen lässt, da die hesiodeischen Anschauungen erst nach der Zeit der im Leben und Bewusstsein der Hellenen zu Stande gekommenen olympischen Götterwelt entstanden sind, als das in der Gegenwart befriedigte und in sich versöhnte Bewusstsein der Hellenen sich seine eigne Vergangenheit in mythischer Weise anschaulich zu machen strebte. Damals war die innere Entzweiung und die geistigen Kämpfe bereits in der olympischen Götteranschauung überwunden, und nur auf diesen früheren, der Pelasgerzeit angehörenden Zwiespalt des religiösen Bewusstseins sind die hesiodeischen Anschauungen zu beziehen. Nur das Bild des in sich kämpfenden, entzweiten und nach Versöhnung ringenden Bewusstseins stellt dieser Götterkrieg dar.

Namentlich hat Hegel (II., 101) das Wesen des Kronos unsicher gefasst, indem er dasselbe in das Moment des Uebergangs von den Naturmächten zum Geist setzte, sofern Kronos die aus sich erzeugten geistigen Götter, weil sie zunächst nur natürliche seien, verschlinge und aufhebe, darum aber selbst später durch List aufgehoben und von Zeus überwunden werde. Ohne Zweifel hat hier Stuhr (a. a. O. S. 27 f.) das Richtige getroffen, indem er das Wesen des Kronos auf den Fluss der ebenso schnell verschwindenden, als sich erzeugenden Gefühle und Vorstellungen deutete. Ausserdem hat Hegel in der Mythe von Prometheus, wo er der von Plato im Protagoras gegebenen einseitigen und ungenügenden Deutung folgt (Aesth. II., 46—49 und Religionsphilos. II., 106 f.), das eigentliche punctum saliens, den mythisch angeschauten Kampf

im Bewusstsein der Griechen selbst, und dann wieder die Ueberwindung dieses Kampfs aus eigner Kraft (Prometheus hilft dem Zeus zur Besiegung der Titanen), nicht getroffen.

Als das Resultat des Titanenkampfes hätte vor Allem die Anschauung des griechischen Heros, die Gestalt des Herakles, heraustreten müssen; denn erst aus und an der Anschauung der Heroenpersönlichkeit hat sich die olympische Götteranschauung im hellenischen Bewusstsein entwickelt. Diesen Zusammenhang des Heros mit der durch die künstlerische Phantasie ausgebildeten olympischen Götterwelt hat Conradi in der Schrift: Selbstbewusstsein und Offenbarung S. 42 ff. tief und treffend dargestellt.

§. 140.

Die ausgebildete klassische Religionsform der Hellenen.

Die eigentlich klassische Ausbildung der hellenischen Religionsform in der durch die Kunst vollendeten Anschauung der olympischen Götter, sowie die kräftige Blüthe des hellenischen Lebens überhaupt, knüpft sich an die Bedeutung des Apollinischen Orakels zu Delphi. Die Erlegung des Drachen Python, der in der vorapollinischen Zeit das zuerst im Besitze der Gäa, dann der Titanin Themis und endlich der Phöbe, der Mutter der Latona gewesene Orakel bewachte, durch den Sohn der Latona, bezieht sich auf die Ueberwindung des finstern Erdgeistes und der titanischen Naturmacht, auf das Erwachen eines höheren, freieren, geistig-geschichtlichen Lebens, das sich an die Besitznahme des Orakels durch Apollo knüpft. Von diesem priesterlichen Mittelpunkt aus verbreitete sich ächthellenische Bildung über ganz Griechenland und wurde ein grosser religiöser wie politischer Einfluss auf die hellenische Geschichte ausgeübt. Das Hellenenthum ist die geschichtliche Darbildung des Apollogeistes. Sein bestimmtes Selbstbewusstsein über die innere Fortbildung seines eignen Religionsprinzips hat der griechische Geist in bestimmten mythischen Vorstellungen, z. B. den hesiodeischen Sagen von den verschiedenen Zeitaltern, ausgeprägt; die Vorstellung vom Kampf der alten Götter mit den neuen ist das mythologische Spiegelbild der Entwicklungsgeschichte des griechischen Geistes selbst, wie denn auch die Hellenen ihr Vaterland die Mutter der Mythen genannt und behauptet haben, dass Homer und Hesiod den Griechen die Götter geschaffen hätten; die Dichter haben ausgesprochen, was der in ihnen lebende substantielle Volksgeist schuf.

Digitized by Google

Das Göttliche wird gewusst als geistiges Subject, als sich selbst bestimmende und nach bestimmten Zwecken thätige Persönlichkeit; die göttliche Macht tritt aber hier, dem Wesen des hellenischen Volksgeistes und seinem Individualitätsprinzip gemäss, in eine Vielheit göttlicher Mächte auseinander. Diese vielen Götterindividuen nehmen ihren substantiellen Inhalt weder aus der Natur, noch aus der Phantasie der Dichter, sondern theils aus der Tradition und der religiösen Vergangenheit, den nationalen Anfängen der hellenischen Geschichte, theils aus örtlichen Beziehuugen und aus der wirklichen Gegenwart des Volks- und Staatslebens, als dessen Vorsteher, Ordner und Lenker die Götter erscheinen. Die geistige und sittliche Menschenwelt in ihren Hauptrichtungen wurde in dem bestimmten Götterkreis verklärt angeschaut und zwar so, dass die Hauptgötter unbewusst und absichtslos, durch den plastischen Instinct des Begriffs, zur Einheit eines in sich geschlossenen Systems geordnet erscheinen. Die olympischen Götter gruppiren sich nämlich einfach und ohne Zwang in folgender Ordnung.

Im Mittelpunkte des ganzen Systems steht als Ordner der Natur- und Menschenwelt der Vater der Götter und Menschen, Zeus, und ihm zur Seite seine Gattin Hera. Das Wesen des Zeus und seiner Ehe mit Hera spaltet sich aber für die Vorstellung in drei besondere Beziehungen, sofern er zunächst als freier Herr über die Natur in ihrer Ordnung und Regelmässigkeit, dann über die rechtlich-bürgerliche Seite des Familienlebens und endlich über das geordnete politische Leben im Staate waltet. Diese allgemeine Anschauung der objectiven Sittlichkeit des Volks- und Staatslebens in der göttlichen Wesensfülle des Zeus spaltet sich nach drei besonderen Richtungen die in der entsprechenden Entfaltung des olympischen Götterlebens in der Weise repräsentirt werden, dass die allgemeine Individualität des hellenischen Volksgeistes, das politische Gemeinwesen und die einzelne Individualität ihre besonderen Götter und Göttinnen haben, und endlich auch das Naturleben und die Unterwelt einen besonderen Götterkreis für sich bilden.

Voran stehen die Götter der allgemeinen Individualität des hellenischen Volksgeistes, das Geschwisterpaar Artemis und Apollo, die Kinder der Latona. Sie sind die Reprä-

Digitized by Google

sentanten des zum Ideal aufstrebenden geschichtlichen Lebens der hellenischen Menschheit. Apollo gibt dem Hellenen Heilkraft für leiblichen und geistigen Tod und heisst darum Phoibos. Die in der Latona (Leto) mythisch vorgestellte dunkle Verborgenheit des aus dem natürlichen Leben still zur Geschichte aufblühenden Hellenenthums entfaltet sich durch den Geist Apollo's zum vollen Tag des Bewusstseins. Die von Zeus dem göttlichen Sohne verliehene Weissagung bezeichnet ihn als den wissenden Gott, als das geschichtliche Selbstbewusstseins des Volksgeistes. In Verbindung mit ihm treten die Musen, denen es oblag, im Dienste des delphischen Gottes das Gedächtniss der Menschen- und Götterthaten für die Nachwelt aufzubewahren und dem hellenischen Volksgeist seine Unsterblichkeit bei der Nachwelt zu sichern.

Als die Götter des politischen Gemeinwesens erscheinen: Hestia, die Göttin des häuslichen Heerdes, Demeter, die Vorsteherin des Ackerbaues, Hephästos, der Repräsentant der bei der Bearbeitung des Feuers hervortretenden kunstmässigen Werkthätigkeit, und Athene, die Göttin der praktischen Weisheit und des ordnenden Verstandes im politisch-bürgerlichen Leben, als welche sie mit den ihr zur Seite stehenden Grazien dem geselligen Leben seine verständig-besonnene Anmuth verleiht.

In der Sphäre des Einzellebens, als die Götter der einzelnen Individualität, bewegen sich: Ares, der Repräsentant der ungestümen kriegerischen Wildheit und Körperkraft, Aphrodite, die holdlächelnde, leichtfertige Liebesgöttin, als Vorsteherin des sinnlichen Reizes und der freien Wahl der Geschlechter, als welche sie die Chariten zur Seite hat und, obgleich mit Hephästos vermählt, doch mit Ares den feurigen Liebesgott Eros erzeugt, endlich Dionysos, der Repräsentant des aus dem frischen vegetativen Naturleben sich erhebenden individuellen Geistes, als welcher er in der begeisternden Kraft des Weines dem Menschen höhere Lebensweihe ertheilt. Unter dem Einflusse der Verehrung des Dionysos wurde vom hellenischen Bewusstsein die ganze Natur begeistigt und mit Nymphen, Dryaden, Najaden, Oreaden, Satyrn, Silenen bevölkert, welche die Wälder, Berge, Flüsse, Fluren, Bäume und Quellen bewohnten und alle im Gefolge des Dionysos auftraten. Auch Pan

Digitized by Google

gehörte zu dessen Begleitern, der in seinem Wesen von späteren mystischen Philosophen als die allgemeine Zeugungskraft der Natur gedeutet ward.

Die dritte Hauptsphäre des hellenischen Götterkreises bilden die Götter des Naturlebens und der Unterwelt. Poseidon, der wilde Meer-Zeus, beherrscht mit dem Naturleben der Erde auch das Meer, und repräsentirt so die Herrschaft des selbstbewussten Geistes über das wilde Naturleben. Unter der Erde, im nächtigen Dunkel des Schatten- und Todtenreiches, waltet der finstere Zeus-Hades oder Pluto mit harter, unbeugsamer Strenge. Ihm zur Seite steht seine Gemahlin Persephone, als ein die Furchtbarkeit des Todes milderndes, versöhnendes Wesen, das den Zusammenhang zwischen der Ober- und Unterwelt vermittelt und den Kampf zwischen Leben und Tod im hellenischen Bewusstsein darstellt. Als ihr Begleiter auf ihrer wechselnden Wanderung aus der Ober- in die Unterwelt erscheint Hermes, als derjenige Gott, der auch nach einer andern, verwandten Seite die Verbindung des individuellen Menschenlebens mit dem Todesreiche vermittelt.

Erscheint in dieser Uebersicht der olympischen Götterwelt Zeus als die objective Einheit der besonderen Götter, als die allgemeine, nach bestimmten Zweken handelnde, freie Macht der göttlichen Persönlichkeit, in welcher alle Strahlen des in den übrigen Göttern besonders angeschauten göttlichen Wesens organisch zusammenlaufen (wie diess auch in der Vorstellung ausgedrückt ist, dass Zeus die übrigen Götter in ihre Aemter und Wirkungskreise eingewiesen habe;) so stellt sich ausserdem die Einheit des griechischen Gottesbegriffs als eine mystische, dem Cultus angehörende dar, sofern für die gläubige Anschauung jeder einzelne Gott die ganze Fülle des göttlichen Wesens in sich trug, und darum das Subject in der andächtigen Erhebung zu dem Gotte die gerade ersehnte Befriedigung wirklich fand. In höchster Beziehung aber stellt sich die Einheit der griechischen Götter, als eine unmittelbare, in der Anschauung der allgemeinen Nothwendigkeit oder der Schicksalsmacht dar, welche als der dunkle Hintergrund des Götterlebens der Götter inneres Wesen ausmacht. Das Schicksal in der griechischen Religion ist nichts anders, als die aus dem Innern des Menschen in's Jenseits hinausgetragene Freiheit des selbstbewussten Menschen-

Digitized by Google

geistes, das transscendente Selbst des griechischen Geistes und der gegenwärtigen göttlichen Mächte des Lebens.

Hegel behauptet (Religionsphilos. II., 113 und Aesth. II., 82), dass der Kreis der olympischen Götter kein systematisches Ganze, keine an sich systematisch gegliederte Totalität ausmache. Durch den Begriff freilich sind sie nicht geordnet und konnten es nicht sein, weil nicht dieser, sondern die naive Unmittelbarkeit und unbewusste Lebendigkeit des religiösen Lebens selbst das Prinzip ist, welches die Gestalten der mythologischen Vorstellung erzeugt. Nicht Bewusstheit eignet der griechischen Religion, sondern der unmittelbare Instinct harmonischer Schönheit. Geht die Speculation, welche die vorhandenen Formen des Lebens in ihrer immanenten Wesenheit aufzufassen und geistig zu reproduciren hat, ernstlich darauf aus, die griechischen Götter in ihrer innersten Individualität zu erfassen und den Formen des religiösen Lebens ihre eigenste Bestimmtheit abzulauschen, so tritt, wie von selbst, ein harmonischer, ungekünstelter Zusammenhang der Götter hervor, auf welchen hingewiesen zu haben schon Solger's Verdienst war. (Nachgelass. Schriften, II., 707).

Die Individualität der olympischen Götter erscheint bei Hegel vielfach falsch und einseitig aufgefasst, was zum Theil in der Vermischung des Pelasgischen und Hellenischen seinen Grund hat. In allen diesen Göttern soll, nach Hegel, noch die Naturgrundlage, als Rest des Alten, erhalten sein. Apollo soll ausserdem, dass er der wissende Gott, der Orakelspender ist, noch einen Anklang an den titanischen Helios, an die Sonne enthalten, obgleich es historisch constatirt ist, dass die olympische Gestalt Apollo's zur Sonne in gar keiner Beziehung steht; Poseidon hat als der das Meer mit freier Macht beherrschende Gott ebensowenig eine Naturgrundlage; der Inhalt seines Wesens ist nicht das Meer, wie bei Okeanos oder Pontos, sondern die geistige Herrschaft über dieses Naturelement. Bei Zeus gar ist an einen Zusammenhang mit dem Himmel, der Atmosphäre, der Sonne und dgl. durchaus nicht zu denken. Bei der Diana hat Hegel das wahre Verhältniss gerade umgekehrt: ihre Grundlage soll die Beziehung auf die Natur, als erzeugendes und ernährendes Prinzip, als allgemeine Mutter Natur sein, und diese Naturgrundlage soll dann später umgebildet worden sein zum griechischen Begriffe der Artemis, der strengen und hinausstrebenden Jungfrau. Es verhält sich aber gerade umgekehrt: Artemis hat als Olympierin zuerst geistigen Inhalt, und die unter kleinasiatischen Einflüssen erfolgte Umbildung ihres Wesens in's Naturelement ist das Spätere. Bei Hermes hebt Hegel die List und Wohlredenheit hervor, was gegen die Hauptbeziehung des Gottes als Todtenführers und Vermittlers zwischen der Ober- und Unterwelt nur Nebensache ist.

§. 141.

Die Auflösung der klassischen Religionsform der Hellenen.

Nachdem der griechische Geist in der Kunstreligion und im wirklichen Leben des Staats sein eignes Wesen und seine bestimmte

Persönlichkeit in ihrer plastisch-objectiven Gestalt angeschaut hatte, musste zugleich, sowie der Blick wohlgefällig auf diesem Dasein ruhte, die Reflexion über diese gegenwärtige Gestalt des hellenischen Geistes erwachen. Damit trat zugleich das Moment der Skepsis ein, als derjenige Wendepunkt im hellenischen Bewusstsein, wo es aus der unmittelbaren Gewissheit seiner selbst zum Zweifel an der Angemessenheit derjenigen Form fortschritt, unter welcher ihm bis dahin die religiöse Wahrheit gegenständlich geworden war. Die Keime der inneren Auflösung der hellenischen Religionsform treten aber zuerst noch in unbefangener, gläubig-religiöser Reflexion in der Mystik, insbesondere den vorwaltend seit der Zeit der Perserkriege aufgeblühten, an die Verehrung der Demeter geknüpften eleusinischen Mysterien auf, in welchen der Geist aus der mythischen Zersplitterung nach einer höheren Einheit strebte. In den Mysterien wurde in unbefangener, gläubiger Weise, ohne dass die erwachte Reflexion hier schon zur Skepsis fortgeschritten wäre, die innere Bedeutung und der Sinn des mythologischen Volksglaubens gelehrt und derselbe mit der symbolisch-mythischen Form in innigster Einheit angeschaut. Sie sind die erste unbefangene religiöse Auslegung, die erste Erkenntniss des Glaubensinhalts. Die Bedeutung der mannichfachen und verworrenen eleusinischen Sagen bezieht sich vorwaltend auf die an die Verehrung der Demeter geknüpfte höhere Gesittung, insbesondere auf den Gegensatz zwischen Leben und Tod, auf die Vorstellung von der im Wiedererwachen des Naturlebens mystisch angedeuteten Erlösung des Menschen vom Tode.

Weiterhin wurde die Reflexion zur negativen Skepsis, die sich in drei besonderen Erscheinungsformen darstellte, indem sie entweder die Mythen allegorisch ausdeutete (die Sophisten, Plato, die Stoiker) oder die Mythologie für eine Erfindung der Priester und Staatsmänner erklärte (der Sophist Kritias) oder die mythologischen Personen für vergötterte Menschen nahm (Euemeros). Das Resultat dieser skeptischen Bewegung im hellenischen Geistesleben bestand darin, dass der Glaubensinhalt rein für sich herausgestellt und von der unangemessenen Form der mythischen Vorstellung losgelöst worden war. An dieses negative Resultat knüpfte die grie-

Digitized by Google

chische Philosophie in positiver Weise an. Der wirkliche Untergang der hellenischen Religionsform als solcher vollzog sich in dem Versinken des griechischen Geistes in orientalisch-jonischem Naturleben, in der Entfaltung der griechischen Philosophie zu einer lebendigen Macht im Volke, und in der Verschmelzung der religiösen Volksgeister seit Alexander. Die Vernichtung der griechischen Freiheit war nur die Leichenfeier des bereits erloschenen eigenthümlichen Lebensgeistes der hellenischen Nationalität.

Die griechische Religion musste aber untergehen, weil die ihr eignende personalistische Bestimmtheit des Göttlichen noch das Endliche an sich trug, weil ihre Götter mythologische Götter, Wesen der Phantasie, Gebilde der Vorstellung waren. Gegen diese Götter sind in Wahrheit die Heroen sogar das Höhere; denn die Heroen haben die eigne Natürlichkeit und Endlichkeit im Läuterungsfeuer des Kampfes und der Busse, durch eigne Arbeit überwunden. Dieses Verhältniss ist den Griechen selbst zum Bewussstsein gekommen in der Vorstellung vom Sturze des Zeus. Bei Aristophanes hören wir den Dionysos zu Herakles sprechen: Wenn Zeus mit Tode abgeht, beerbst du ihn. Diess ist die Weissagung des griechischen Geistes über sein eignes Schicksal. Herakles erscheint als das weissagende Vorbild für die künftige Vollendung der Persönlichkeit in einer höheren Form des religiösen Bewusstseins. Der Heros Herakles ist der hellenische Volksgeist selbst, der in verklärter Jugendgestalt in der Geschichte fortlebt. In der griechischen Philosophie, die als Naturphilosophie in Kleinasien begann und durch Anaxagoras nach Athen verpflanzt wurde, begriff der hellenische Geist sich selbst und seine geschichtlichen Voraussetzungen, sie war sein Jenseits, seine Zukunft. Mit ihr war aber auch der lebendige Geist der Religion, welche die Wurzel der Philosophie war, erloschen, und das dahinwelkende Volksleben blieb hinter der aufblühenden Knospe des neuen Geistes zurück. Dass aber dieser Geist, die innere Unendlichkeit der freien Subjectivität, der in dem Sohne der Maria später, bereichert und berechtigter, wiedererwachte, unterdessen, während wilder Stürme des äusseren Volkslebens, im Schoosse der Menschheit stillverborgen fortgenährt ward, dafür hatte der Weltgeist gesorgt: im germanisch-nordischen Geiste hatten die Elemente des orientalischen, wie des hellenischen Volksgeistes sich

Digitized by Google

zu einem innigeren Bunde in grösserer Vertiefung vermählt, als auf der Stufe des Hellenenthums möglich war.

Auffallend ist es, dass Hegel zwar in der Aesthetik (II., 100—119), nicht aber in der Religionsphilosophie die Auflösung der griechischen Religionsform und den Untergang der klassischen Götter einer Betrachtung unterworfen hat. In der Aesthetik treten als die besonderen Momente und Seiten dieses Auflösungsprozesses 1) das Schicksal, 2) den Anthropomorphismus der Götter und 3) die Satire auf; als den Boden der Satire bezeichnet aber Hegel die römische Welt, als in welcher die prosaische Auflösung des Ideals und die Zertrümmerung der griechischen Schönheit sich vollzogen habe. Damit war an sich der einzig richtige Standpunkt und die Norm für die Auffassung der römischen Religion gegeben, und es muss als ein inconsequenter Missgriff von Seiten Hegels bezeichnet werden, dass er gleichwohl in der Religionsphilosophie die römische Religion als eine selbständige und gleichberechtigte weltgeschichtliche Form des religiösen Bewusstseins aufstellte, während dieselbe doch nur die Bestimmtheit einer früheren Stufe trägt. Hegel selbst bezeichnet (S. 173) das Gefühl der Abhängigkeit und Furcht als den Ursprung der römischen Gottesverehrung. Und war die allgemeine Herrschermacht, das leere und hohle Schicksal der römischen Welt, dem gegenüber das Individuum unterging und für Nichts galt, im Jupiter Capitolinus und später im Kaiser gegenwärtig angeschaut und verehrt; so steht der römische Gott in dieser Beziehung weit unter der griechischen Gottesanschauung, auf der ersten Stufe der Naturreligion, etwa der chinesischen gleich, mit welcher Hegel selbst die römische parallelisirt. (II., 45.)

Die Elemente der altitalischen (sabinischen, lateinischen und namentlich etruscischen) Religion und Bildung sind theils pelasgische, die sich von Dodona und Nordgriechenland aus nach Italien verbreitet und mit dem altitalischen Leben verschmolzen haben, theils auch (in späteren Zeiten) hellenische Religionselemente, welche durch die griechischen Colonien sich in Unteritalien geltend machten. Wie aus der Vereinigung von Latinern, Sabinern und Trusciern die Anfänge des römischen Staates sich gebildet hatten, so ist auch die altrömische Religion aus einer Vermischung latinischer, sabinischer und besonders etrurischer Religionselemente entstanden, die durch das Institut der Auspicien, als ein gemeinsames religiöses Band zusammengehalten wurden. Ihrem Wesen nach war die römische Religion der lebendigste Ausdruck des römischen Volkscharakters selbst, der aller angeborenen, concreten Individualität, alles eigentlich substantiellen Inhalts ermangelt und nur das Gepräge der abstracten Verstandesreflexion trägt. Ein umständlicher und lästiger Ceremoniendienst war das Wesen des römischen Cultus. Die späteren römischen Gottheiten, weitentfernt, die wesentlichen, substantiellen Mächte des Volksgeistes, die Ideale des sittlich-politischen Menschenlebens zu sein, wie in der hellenischen Religion, waren vielmehr personificirte sittlich-politische Begriffe; es waren keine mythologischen Götter, sondern durch die nüchterne Verstandesthätigkeit, die sich auf die endlichen Zwecke des Lebens bezieht, gebildete symbolisch-allegorische Wesen. Der Cultus war ein Cultus des

Digitized by Google

Aberglaubens und der Furcht, der in dem weitläufigen, von den Etruskern überkommenen Divinations- und Wahrsagerwesen seinen Mittelpunkt hatte. Vgl. über das Nähere: Mythologie und Offenbarung. I. S. 421 ff.

§. 142.

Die praktische Seite der hellenischen Religionsform.

Wie in der griechischen Vorstellung die Erde der Aufenthalt und die Heimath der Götter war, so schloss auch für den Glauben die gegenwärtige Wirklichkeit des diesseitigen Lebens das Ziel aller Wünsche und alles Strebens ein; die diesseitige Welt galt allein als der Boden, auf welchem alles Menschliche und Göttlich-Schöne als in seiner wahren Heimath gedeiht. Von den Göttern wusste der Grieche sein Leben durchwaltet; darum hatte er in dem frohen Genusse der Gegenwart sein volles Genüge. Iedem Sterblichen war bei der Geburt auch seines Lebens Maass und Ziel zugetheilt von den Spinnerinnen des Geschicks, und jeder trägt in seinem individuellen Wesen und Charakter seinen Dämon, sein Geschick. Die allgemeine Nothwendigkeit der Schicksalsordnung ist's aber, welche als Nemesis das ruhige Gleichgewicht und Ebenmaass des Welt- und Menschenlebens aufrecht erhält und alle Erhebung über diese Mitte am Individuum rächt. Der Kampf der individuellen Freiheit gegen Götter- und Schicksalsordnung macht das Interesse der Tragödie aus. Der gesunde Sinn des Griechen nahm auch die Schuld des bewusst- und willenlos von ihm Vollbrachten auf sich und stand für sein Geschick, wie für seine bewusste That ein.

Dem in heitrer Freude sich bewegenden Jugendleben der Griechen musste der Tod und die Auflösung der diesseitigen Wirklichkeit des Lebens ein schweres Räthsel sein, dessen Dunkel kaum der schwache Schimmer einer unbestimmten Ahnung flüchtig zu erhellen vermochte. Das Leben nach dem Tode galt als ein leeres Schattenleben; die jenseitige Welt erschien als Vernichtung des heitern Daseins auf der schönen Erde; weil von der Leiblichkeit getrennt, ist es nur eine unwesentliche, seelenlose, schattenhafte und träumende Fortsetzung des oberen Lebens, ohne Fleisch und Blut. Eine wehmüthige Sehnsucht und Klage nach dem Lichte der Oberwelt erfüllt die Abgeschiedenen. Aber durch die freie sittliche Menschenthat konnte ein unsterbliches Leben errungen werden. Hera-

Digitized by Google

kles hat seine selbsterworbene Unsterblichkeit vor den Göttern voraus, und in der Liebe und Selbstaufoferung aus Liebe wird der Tod überwunden.

Wegen des Ungewissen und Verborgenen, welches die Götter wissen, war die Weissagung (Mantik) nothwendig, deren eine Art, die subjective Mantik, sich auf die besonderen Geschicke und partikularen Verhältnisse des Einzellebens bezog und in ihrer Erscheinung wesentlich einer weit niederen Religionsstufe angehörte. Eigenthümlich war dagegen der hellenischen Religion die objective Form der Weissagung durch Orakel. Apollo's Mutter Leto, die dunkle Verborgenheit, der dunkle Erdgeist, ist der Ursprung aller Erkenntniss der Zukunft. Durch die Naturkraft der Erde begeistert, spricht die pythische Priesterin des Apollinischen Heiligthums zu Delphi dunkle und räthselhafte Sprüche, welche durch die Priester des Gottes im apollinischen Sinne, d. h. aus dem Geist des allgemeinen geschichtlichen Lebens der hellenischen Staatenverhältnisse gedeutet und zur Klarheit des Bewusstseins gebracht wurden.

Die Erhebung des Subjects zum Göttlichen ward vorwaltend durch das Priesterthum vermittelt, welches, ohne einen kastenmässig abgeschlossenen Priesterstand zu bilden und politischen Einfluss zu haben, die Opfer versah, die Opferstätten und Tempel beaufsichtigte, das Tempelgut verwaltete, die Mantik besorgte. Die Oberaufsicht über das ganze Cultuswesen führte ein besonderer Beamter des Staats. Ausser den bei besonderen Gelegenheiten angestellten Reinigungs- und Sühnopfern hatten die gewöhnlichen Opfer bei den Griechen hauptsächlich den Sinn der äusserlichen Anerkennung des Göttlichen und des wirklichen Genusses. Kasteiungen und Fasten waren dem lebensfrischen Sinne der Griechen fremd. In den mit Opfern verbundenen religiösen Festen hatte das hellenische Volk den freiesten Genuss seines vom Glauben an die Götter getragenen Daseins; die lebendige Gegenwart des Göttlichen in Opfern, Spielen, Schauspielen, Tänzen, Gesängen und Wettkämpfen hervorzubringen und sich gegenständlich zu machen, darin bestand die religiöse Bedeutung der hellenischen Götterfeste.

Das Göttliche in schöner Menschengenstalt erscheinen und in ihr die religiöse Anschauung zu plastischer Gegenständlichkeit heraustreten zu lassen, war die Aufgabe der klassischen Kunst.

Digitized by Google

Für die Darstellung der Götterindividuen in ihrer, allem Kampf entrückten olympischen Ruhe und kummerlosen Heiterkeit und Seligkeit, in ihrem heitern und erhabenen Frieden, der zugleich wie von einem schmerzlichen Hauche der Trauer über die ihnen anhängende Leiblichkeit angeweht ist, erscheint unter allen Künsten die Skulptur die geeignetste. Das Götterbild war das Portrait des im Geiste gegenwärtig angeschauten Gottes, welches sowohl das allgemeine göttliche Wesen, als auch die charakteristisch bestimmte Individualität und geistige Persönlichkeit des Gottes in dem ganzen äusseren Ausdruck der Gestalt darstellte. An die Plastik schloss sich die Baukunst an: der Tempel war die Wohnung des Gottes, und keine griechische Stadt entbehrte der Tempel und Götterbildsäulen. Die Kunst wurde, unter der Pflege des Staats, Mittel zur Bildung des Schönheitssinnes und, seitdem sie auch der Belohnung für patriotische Tugend diente, ein Hebel des Ruhmes und der Vaterlandsliebe. Die Anschauung der Schönheit näherte den Sinn für die gesunde Harmonie zwischen Körper und Geist. Freilich fing mit der Blüthe der Kunst in Athen schon der lebendige Glaube an unterzugehen, und der ästhetische Sinn der Athener spiegelte sich noch in den herrlichen Kunstgebilden, als die göttliche Mutter der schönen Kunst, die Religion, schon lange im Leben untergegangen war.

Die griechische Sittlichkeit ist noch vorwaltend als objective Sittlichkeit, d. i. als derjenige Zustand der Gesinnung bestimmt, wo sich das Subject noch in unmittelbarer Einheit mit dem Ganzen, dem Staate weiss, welcher das lebendige Dasein des Gesetzes ist. Die höchste Sittlichkeit ist die öffentliche, politische Tugend. Der Inhalt des Gesetzes bildet das substantielle Pathos des griechischen Charakters, wie sich derselbe in allen jenen plastischen Individualitäten und grossen Persönlichkeiten ausgeprägt hat, die als Virtuosen der Bürgertugend und der Kunst des Lebens in der Geschichte des Griechenvolkes auftreten. Das Ziel des hellenischen Lebens war jene Kalokagathie oder sittliche Schönheit der ganzen persönlichen Erscheinung, wie sie in den grossen Männern der hellenischen Geschichte herverleuchtete.

Vgl. über den Inhalt dieses Paragraphen des Verf. Mythologie und Offenbarung I., S. 386—402. Hegels Philos. der Geschichte. S. 294 ff. Jakob's Vermischte Schriften. III. Bd. (Leben und Kunst der Alten) und Wachsmuth's hellenische Alterthumskunde. II. Th. 2. Abth. 5 u. 6. Absch.

Digitized by Google

(Götterdienst und Kunst.) Den griechischen Cultus, als Gesinnung als Dienst und als Versöhnung, hat auch Hegel in der Religionsphilosophie, II., S. 126 ff. ausführlich behandelt. In diesem Abschnitt vom Cultus hat Hegel kurz erwähnt (II., 129 f.), dass auf dieser Stufe ein schwacher Schein der Vorstellung von der Unsterblichkeit vorhanden sei. Hier hätte näher auf die Weise des griechischen Unsterblichkeitsglaubens eingegangen werden müssen, was Hegel versäumt hat. Und dabei musste insbesondere die Gestalt des Herakles als bededeutsam heraustreten, der sich die Unsterblichkeit und ewige Jugend durch seine eigne Lebensthat errang und, nachdem er von irdischer Beschränktheit reingebrannt war, zu den seligen Göttern in den Olymp erhoben wurde. In der Anschauung des Herakles steht der gesunde Sinn der Griechen der Wahrheit der Unsterblichkeitsidee weit näher, als sich die gewöhnliche christliche Vorstellung in ihrer phantastisch-illusorischen Gestalt rühmen darf. In das Leben der Menschheit allein setzte der griechische Glaube die Fortdauer und Ewigkeit der Persönlichkeit; das Leben der Menschheit allein galt ihm als die wirkliche und wahre Heimath des persönlichen Geistes, und die Anschauung der Heroenwelt war die mythologische Form der Vorstellung einer sittlichen Welt, in welcher der hellenische Geist seine ewige Heimath wusste.

Die Mysterien, insbesondere die Eleusinien, hat Hegel in der Religionsphilosophie (II., 150 und 153 f.) als ein Moment des Cultus, und zwar desselben von Seiten der Reinigung und Versöhnung, betrachtet, während er sie in der Aesthetik (II., 57 f.) als eine der Formen und Weisen ansah, in welcher bei den Griechen das Alte aufbewahrt und erhalten und der Rückgang des griechischen Geistes in seine ersten Anfänge enthalten sei. Als das Letztere aber können sie um desswillen schon nicht gelten, weil sonst die Erscheinung nicht erklärlich wäre, dass die geistreichsten Männer, wie Pindar, Sophokles, Euripides u. A. die eleusinischen Weihen so hoch gepriesen haben. Ueber die Mysterien kann, auf dem Grund der neuesten kritischen Untersuchungen von Lobeck, Stuhr u. A., kein anderes Urtheil gefällt werden, als dass sie den ersten Fortgang des hellenischen Glaubens zu seiner Auflösung bezeichnen. Vgl. des Verf. Mythologie und Offenbarung. I., S. 403 ff. § 209 und die Untersuchungen von Stuhr, die Religionssysteme der Hellenen. S. 399 ff., auch Baur Symbolik und Mythologie. II., 2. S. 327 ff.

IX. Die germanisch-nordische Religionsform.

§. 143.

Die allgemeine Bestimmtheit des germanisch-nordischen Geistes.

Während die Bildungselemente der alten Welt im römischen Reich zusammenströmten, um sich zu neutralisiren, wuchs im Dämmerlichte des deutsch-skandinavischen Nordens ein Volk

Digitized by Google

heran, welchem Liebe und Heldenleben die Angelpunkte des Daseins waren, und welches die reiche, bewegliche Lebendigkeit und tiefe Gemüthsinnigkeit seines Wesens in menschlich würdigen persönlichen Heldengestalten und in einer sinnigen Volkssage ausgeprägt hatte. Wie die Sonne des Weltgeistes, nachdem in der hellenisch-römischen Welt seine Mission erfüllt war, zum Westen und Norden Europa's niederging, so stellt diese grössere Vertiefung des Geistes der Menschheit das germanische Selbstbewusstsein dar, dessen Grundprinzip die individuelle Freiheit und unendliche Subjectivität ist, woran das hellenisch-römische Leben untergegangen war. Im Wesen des germanischen Geistes paarte sich mit der Innerlichkeit eines tiefen und reinen Gemüths eine mächtige und reiche Phantasie. Der Nordländer, in seiner lebensfrischen, ahnungsreichen Naturwüchsigkeit und im Vollgenusse seiner freien, kräftigen Individualität, war weder den Naturmächten hingegeben, noch suchte er das Natürliche zur Schönheit zu verklären, sondern im energischen Gefühle seiner Freiheit und Herrschaft über die Natur tritt er ihren Mächten mit verachtendem Trotz entgegen, geht siegesgewiss den Kampf mit denselben ein, blickt tief in ihr Innerstes und bringt aus solcher Vertiefung in's mächtige Naturleben des Nordens eine Fülle lebensvoller Anschauungen und poetischer Gestaltungen hervor. Das Naturleben erschien dem germanischen Bewusstsein durchweg begeistigt und von geistigen Mächten beherrscht, die in einem Kreis von Welten zusammengeschlossen gedacht wurden.

Die germanisch-nordische Individualität ging nicht im Staate auf, sondern das Recht der Familie und freien Subjectivität kamen zu ihrer vollen Geltung. Ein entschiedenes Hervortreten sittlicher Elemente, ein energisches Rechtsgefühl und eine unendliche Willenskraft eigneten dem germanischen Geiste, woher es auch sich erklärt, dass die Germanen nach dem Untergang ihres altheidnischen Lebens noch die intensive Kraft besassen, ein neues Leben einzugehen, das als die höhere Verklärung ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit sich darstellt. Die hohe und in der Geschichte der alten Völker einzig dastehende Verehrung der Frauen und die Heiligkeit der Ehe beweisen, dass der germanische Geist eine tiefe Empfindung von dem wahren Wesen der Weiblichkeit besass, deren

Digitized by Google

Bedeutung und sittlicher Einfluss auf das Menschenleben namentlich in den mythologischen Frauen- und Mädchengestalten, an denen die nordische Religion reich ist, zur Erscheinung kommt. Die romantische, reine Liebe des Weibes, das auch noch als Mutter jungfräulichen und keuschen Sinnes bleibt, spielt auch bei den Göttern eine Rolle; solche Liebe begeistert, nach der germanischen Vorstellung, mit göttlicher Gluth zu hoher Poesie; ein Weib bewahrt, nach der mythischen Vorstellung, die Aepfel der Unsterblichkeit; Mädchen geleiten die gefallenen Helden nach Valhalla; mit dem Tode der Liebe ist für das religiöse Bewusstsein auch die sittliche Kraft des Gemüthslebens untergegangen.

Darum ist auch mit Recht die Religion unserer germanischen Voreltern das reinere, unverdorbene, strenge Heidenthum genannt worden. Insbesondere erscheint dieses religiöse Bewusstsein als die höchste Vollendung des mythologischen Geistes der vorchristlichen Welt, dessen Elemente sich darin bedeutsam zur concreten Einheit eines schöneren Pantheon, als das römische war, zusammenschlossen. In der nordischen Religion feiert der Geist zugleich seine Rückkehr aus der Entzweiung und Zerstreuung der besonderen mythologischen Gestalten zur Einheit Gottes in der tiefen, mystischen Innerlichkeit des Menschengeistes. In Odhin, dem Allvater, wird hier die absolute Einheit der ganzen Welt in mythologischer Objectivirung und Projection angeschaut, ihre Entzweiung durch das Böse, der Zwiespalt des Daseins, in Loki, und das mit dem Glauben an eine allgemeine Wiedergeburt und Versöhnung verbundene vorahnende Gefühl der inneren Unzulänglichkeit und des Untergangs der heidnischen Religion wird in der Vorstellung von der Götterdämmerung, dem Weltuntergang, zur grossartigen Weissagung auf den Sieg der absoluten Religion, deren Prinzip darum auch mit der germanischen Individualität am Tiefsten und Innigsten sich zusammenschliessen konnte, um aus dieser Vermählung des Orients und Occidents, auf den Trümmern des römischen Reichs die neue germanische Welt hervorgehen zu lassen.

Während im eigentlichen Deutschland in die Zeit vor der Völkerwanderung die Blüthe der heidnischen Religion fällt, welche schon seit dem 4. und 5. Jahrhundert durch das Christenthum hier verdrängt zu werden anfing, stand im 6—9. christlichen Jahrhundert das religiöse Volks-

Digitized by Google

leben des skandinavischen Nordens in seiner vollen Kraft und Blüthe; seit dem 9. christlichen Jahrhundert lebte die nordische Götter- und Heldensage in Island nochmals wieder auf und prägte sich in Volksdichtungen aus, welche im 12. Jahrhundert durch den isländischen Geistlichen Sämund Frode gesammelt wurden und unter dem Namen der älteren oder poetischen Edda bekannt sind. Die in christlichen Zeiten abgefasste jüngere Edda wird dem Isländer Snorri Sturleson (im 13. Jahrh.) zugeschrieben. Ausserdem haben spätere Geschichtschreiber, unter Andern Adam von Bremen und der Däne Saxo Grammaticus, für die nordische Mythologie grosse Wichtigkeit neben jenen Originalquellen.

Die zerstreuten Notizen, welche über die der skandinavischen verwandte eigentlich deutsche Mythologie vorhanden sind, hat Jacob Grimm in seiner deutschen Mythologie (2. Aufl. 1834) zusammengestellt, und auf der Grundlage von Grimm's Untersuchungen hat W. Müller (Geschichte und System der altdeutschen Religion. 1834) die einzelnen Notizen über deutsche Götter durch das System der entsprechenden nordischen Gottheiten zu ergänzen und so eine zusammenhängende und vollständige Uebersicht der germanisch-nordischen Religion (S. 147 ff.) zu geben versucht. Für die geistige Auffassung und Belebung des mythologischen Materials haben Stuhr (Abhandlungen über nordische Alterthümer. 1817.), Schrader (germanische Mythologie. 1843.) und Köppen (literarische Einleitung in die nordische Mythologie. 1837., wozu vgl. hall. Jahrb. 1841. S. 67—84), für den Mythus von Thor die treffliche Monographie Uhland's (1836) ausgezeichnete Verdienste. Vgl. auch Rosenkranz, die Naturreligion. 1831. Vorrede S. XII. ff.

In Hegel's Religionsphilosophie hat die nordische Religion keine Stelle erhalten, obgleich sie mit ihrem reichen Mythenkreis, ihrer grossartigen Gottesanschauung und dem ihr zum Grunde liegenden Prinzip der freien Subjectivität ein wesentliches Moment des Fortschritts repräsentirt und den nächsten Uebergang zur absoluten Religion bildet, — ein Mangel in der Hegel'schen Religionsphilosophie, den schon der Herausgeber derselben in der Vorrede zur ersten Auflage hervorgehoben hat.

§. 144.

Die concrete Entfaltung der nordischen Mythologie.

Neun Welten unterschied das religiöse Bewusstsein des germanischen Nordens in seiner Vorstellung vom Weltgebäude, dessen Mitte die Erde, als die Wohnung der Menschen, Mannheim oder Midgard, das südliche Ende Muspellheim, die Lichtwelt, und das nördliche Ende Niflheim, die Nacht- oder Unterwelt bildeten. Die Wohnung der Elfen, Alfheim, der Asen, Asaheim oder Godheim, mit der Götterburg Asgard und Odhin's Palaste Valhalla, und

Digitized by Google

endlich Vanaheim, die Wohnung der Vanen, liegen zwischen Muspellheim und Mannheim, während zwischen Mannheim und Niflheim auf der andern Seite die Riesenwelt Jötunheim, die Wohnung der Nachtelfen Svartalfheim und Helheim, der Aufenthaltsort für die Todten lagen, wohin man über die Gjallarbrücke gelangte.

Die erste Gestalt des nordischen Bewusstseins, welche in einer Zeit hervorgetreten war, als dasselbe noch in unmittelbarer Einheit mit dem Leben der Natur sich befand und nur erst eine allgemeine und unbestimmte Empfindung des in der Natur und Menschenwelt waltenden göttlichen Lebens besass, war die unbestimmte Persönlichkeit Alfadir's (Allvaters) oder Alfadir-Odhin's, der auch Surtur oder der Schwarze, d. i. die dunkle, und unbegreifliche Macht des Lebens, und Fimbultyr, d. i. der alte Gott, heisst, der in Muspellheim wohnt. Er steht über den späteren Göttern, die erst aus Alfadir Odhin hervorgegangen und dem Wesen nach in dessen zwölf Beinamen enthalten sind. Wie nun dieser allgemeine Weltgeist, Allvater, gegen die spätere im Bewusstsein entstandenen und in verschiedene Mythenkreise vertheilten Göttergestalten, die eigentlichen Asen, in den Hintergrund getreten ist, so tritt er später wieder als Surtur in der Götterdämmerung hervor, bekämpft und besiegt die mythologischen Götter; von dem Feuer, das er wirft, vergeht die ganze Welt; vor seinem Lichte erbleichen Götter und Menschen und eine neue Welt ersteht.

Schaute das Bewusstsein die im Natur- und Menschenleben sich offenbarende Einheit in Alfadir Odhin an, so besonderte sich im weiteren Fortgang der Entwicklung des religiösen Geistes dessen Wesen in drei Göttergestalten: Odhin (Wuotan), Hänir (Vile) und Loki (Lodur), welche den ersten Mythenkreis bildeten, indem Odhin den allgemeinen Natur- und Menschengeist, den Lenker des Natur- und Menschenlebens vorstellte, Hänir oder Vile, als Odhins Gefährte und Beisitzer, den ordnenden Verstand und das über Allem waltende Maass und Gesetz des Lebens bezeichnete und endlich Lodur oder Loki, die Willkür der Leidenschaft und des sinnlichen Lebens, das zügellose Ausschweifen der Phantasie ausdrückte. Lodur schied sich von dem gemeinsamen Leben seiner göttlichen Brüder, nahm seine vereinzelten Wege in selbstischer Willkür, und an

Digitized by Google

seine Stelle traten dann die besonderen Mächte der Phantasie, die Vanen, die durch Niord im Reiche der Asen repräsentirt und in ihrem eigenen Reiche von dem verständigen Hänir beherrscht werden. Aus Lodurs Wesen entwickelte sich allmählich der Begriff des Bösen, das in ihm persönlich angeschaut wurde.

So war Odhin allein noch übrig gelassen vom ersten Mythenkreis, und für die spätere religiöse Anschauung ging dessen Wesen in zwei Hauptrichtungen auseinander, welche durch Baldr oder Paltar und Thor (Asathor oder Donar) in der Weise repräsentirt wurden, dass Baldr den nordischen Geist in seiner ethischen Reinheit, ahnungsvollen Kraft und Gemüthstiefe, dagegen Thor vorzugsweise die derbe, sinnliche Kraft, den mächtigen Naturgeist des Menschenlebens nach der Seite der äusseren, physischen Thatkraft bezeichnete und dann weiterhin die vier anderen Asen Tyr oder Zio (der besonnene Kriegergeist und Drang nach Abentheuern), Heimdallr (der weise Berather der Götter und Ordner der menschlichen Verhältnisse), Forsete (der Richter und Schlichter des Streits) und Bragi oder Bragr (die begeisterte Jugendpoesie des Lebens) dem Wesen Baldr's sich anschlossen, während dem Wesen Thor's der blinde Hödr (die unverständige blinde Gewalt), der schweigende Vidar (der starke Helfer in Noth), Vali (der tapfe Schütze im Streit) und Ullr (der Gott des Schwertes und Zweikampf Verwandt sind.

Das allgemeine Wesen und die besonderen Verhältnisse und Beziehungen der Weiblichkeit werden in den Göttinnen, den Asynien oder Disen angeschaut. Baldr's Gemahlin Nanna repräsentirte die jungfräuliche Keuschheit in der Ehe; Odhin's Gemahlin Frigg oder Frigga erscheint als Hausfrau und Mutter, Niord's Tochter Freya als Geliebte und liebende Jungfrau. Die Göttin der Sage und Geschichte ist Odhin's Tochter Saga, Eyer die beste Verkünderin des Glücks. Dem Mädchen Gefion dienten Alle, die als Jungfrauen starben. Siofne erregte die zärtliche Liebessehnsucht der Ehe, Lofne oder Lofe schloss den Ehebund und Vör oder Var wachte über dem Schwur der Treue. Sygn, die Hüterin zum Eingang in den Göttersaal, war die Göttin der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, Hlyn die Botin der Frigg, um der Sterblichen

Digitized by Google

Kummer zu lindern. Die Valkyrien, die Schlachten- oder Wunschmädchen, wählten die Helden zum Tod. Die Göttin der Jugend, Iduna, bewahrte den Göttern die Aepfel der Unsterblichkeit.

Auch den Zusammenhang des Naturlebens stellte sich der nordische Geist, in seinem freien Natursinn und seiner leichtbeweglichen Phantasie, in einer menschenähnlichen, geordneten Gemeinschaft vor; alle Elemente, Berge, Bäume, Felsen und Gewässer wurden mit persönlichen Wesen bevölkert, die den Asen, Vanen und Menschen zur Seite stehen. Die Riesen oder Jetten waren die Natur- und Elementengötter, die wilden, ungebändigten Naturmächte. Die Liosalfen (Lichtelfen) bewohnten als lichtglänzende Wesen von winziger Gestalt Alfheim, wie die lichtscheuen Dunkelelfen oder Dvergar (Zwerge) Svart-alfheim und die Wassergeister oder Nixen (Nichus) die Fluthen der Gewässer. Die Töchter des im Meere lebenden Oegir und seiner Gattin Rân, die Meerweibchen oder Wellenmädchen lockten verführerisch mit ihrem Gesang in die tiefe Fluth die Jünglinge hinab.

In den Vanen, Mittelwesen zwischen Göttern nnd Menschen, hat sich der nordische Geist die Welt der Phantasie und den religiösen Glauben überhaupt in mythologischer Weise gegenständlich gemacht. Die Mythe vom Kampf zwischen den Asen und Vanen bezieht sich auf den mit der erwachten Reflexion im nordischen Bewusstsein eingetretenen Zwiespalt, womit sowohl der Weg der Erkenntniss, als auch der Sünde betreten war. Nachdem das Bewusstsein einmal zur Reflexion erwacht war, ging es auch über die im Glauben vorhandene gegenwärtige Anschauung der Götterwelt hinaus und so entstanden die Schöpfungsmythen. In Ginnungagap, dem leeren unendlichen Raume, waltete Alfadir, der die Elemente trennte und den Riesen Ymer und die Kuh Audhumla schuf. Aus den Salzsteinen, an welchen diese leckte, wuchs der grosse Mensch Bure, der Vater Bör's hervor, der mit einer Riesentochter die Brüder Odhin, Vile und Ve erzeugte. Diese, die Beherrscher des Erdenlebens, schufen die ersten Menschen, deren Geschlecht unter dem Schutze der Esche Yggdrasill, des Menschheitsbaumes, wuchs. Bei der Wurzel der Esche ist Urda's Quell, aus welchem die drei weisen Nornen, die Schicksalsjungfrauen, Urd, Verdand

Digitized by Google

und Skuld (Vergangangenheit, Gegenwart und Zukunft) gekommen sind, die das Gesetz des Menschenlebens bestimmen.

Die Spitze und den Schluss der nordischen Gottesanschauung bildet die Vorstellung von dem durch Loki veranlassten Tod Baldr's, des besten der Götter und der bald nachher erfolgenden Götternacht oder Ragnarök, in welcher Götter und Menschen untergehen, damit aus der untergegangenen Welt die neue Erde geboren werde, die Asen wieder auferstehen und der Baum der Menschheit von Neuem zu grünen beginne. In dieser mythischen Vorstellung ist dem nordischen Bewusstsein die Ahnung aufgegangen, dass die Götter nur die Gestalten des menschlichen Selbstbewusstseins sind und in der Unendlichkeit des Geistes untergehen müssen, um als die verklärten Mächte des Geisteslebens ewig zu leben.

Ueber das Einzelne der nordischen Götter und den ganzen mythologischen Vorstellungskreis vergleiche man die Uebersicht in des Verfassers Mythologie und Offenbarung. I., S. 438—456 Ausführliche Entwicklungen über das Wesen der einzelnen Götterindividuen finden sich bei Müller a. a. O. S. 177 ff. und Schrader a. a. O. S. 98 ff.

§. 145.

Die äussere Erscheinung der nordischen Religion.

Die Vertiefung des nordischen Geistes in die unendliche Innerlichkeit des Gemüths geht mit einer kräftigen Energie der religiös-sittlichen Gesinnung Hand in Hand. Das Schicksal ist in der nordischen Anschauung auf dem Wege begriffen, in's Innere des Menschen selbst einzukehren; die Schicksalsmächte, deren Quelle an der Wurzel des Menschheitsbaumes sich befinden, sind die Mächte des allgemeinen Lebens der Menschheit und seiner nothwendigen Entfaltung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Darum waren auch die nordischen Götter selbst, die transscendenten Gestalten des Selbstbewusstseins, dem allgemeinen Schiksale der Endlichkeit, dem Gesetze des endlichen Daseins unterworfen. Leicht und freudig überwand aber der nordische Held den Schmerz des Todes und schied mit heiterem Todesmuthe von der Schönheit des Lebens, um in Wallhalla's Wohnungen zu höherem Heldendasein in Gemeinschaft mit den Göttern zu erwachen. Die Unsterblichkeit des Herakles wurde im germanischen Glauben allen im Kampfe gefallenen Helden

zu Theil; sie lebten als Einheriar in Odhin's Palast nicht als Schatten, sondern ein wesentliches und wirkliches Leben nach dem Tode fort. Dieser Aufenthaltsort der gefallenen Helden erweiterte sich in späterer Anschauung zum Wohnorte aller guten Menschen; dem Göttersaale Gimli oder Vingolf, während in der älteren Vorstellung der Aufenthalt für die Verstorbenen überhaupt, nämlich für diejenigen, welche vor Alter oder an Krankheit starben, Helheim war.

Im Privatleben der germanisch-nordischen Völkerstämme war der Hausvater der Familienpriester der die Opfer verrichtete; nur die öffentlichen und gemeinsamen Opfer wurden von den eigentlichen Priestern dargebracht, die zugleich bei der Rechtspflege, in den Volksgerichten und im Kriege, zur Aufrechthaltung der Zucht, thätig waren. Bei den mit Opfern und Gelagen verbundenen Götterfesten wurde der Götter überhaupt oder eines besonderen Gottes gedacht und ihnen ein Becher geleert, d. h. des Gottes Minne (Gedächtniss) getrunken. Heilige Haine waren in den ältesten Zeiten die Tempel, wie die Stätten für die Volksversammlungen und Gerichte. Erst in späteren Zeiten kamen wirkliche Tempel auf; Götterbilder kannte auch nur die spätere Zeit. Einen letzten Rest von Symbolik stellen in der nordischen Mythologie die den Göttern heiligen Thiere die, z. B. das Pferd, die zwei Raben und Wölfe Odhin's, Fenrir's Wolf, der verwandelte Sohn Loki's, der den Asen viel Unheil brachte. Bei der Götterdämmerung treten die Wölfe als böse Mächte mit den Göttern in Kampf und verschlingen Sonne und Mond.

Die Freiheit des Subjects war das Prinzip des germanisch-nordischen Volkslebens, und das öffentliche Leben war wenigstens in Friedenszeiten dem Familienleben untergeordnet. Durch die hohe Bedeutung der Familie und das freie Recht des Einzelnen stehen die Germanen in der Geschichte einzig da. In stiller Häuslichkeit entwickelte sich bei denselben die tiefe Innerlichkeit des weiblichen Wesens, vor welchem der Germane hohe Achtung hegte. Keuschheit und eheliche Treue wurden hoch und heilig gehalten und deren Verlust galt als höchster Schimpf für das Weib. Entschiedene und kräftige Eigenthümlichkeit tritt in allen Verhältnissen des germanischen Lebens hervor. Trug diese Freiheit des Subjects immerhin noch die Bestimmung der Natürlichkeit an sich, so wohnte ihr doch

Digitized by Google

der Keim unendlicher Bildungsfähigkeit inne, wie diess die Geschichte und Staatenbildung der germanischen Völker bewiesen hat.

Ueber die Unterwelt und den Zustand der Todten ist das Schlusscapitel bei Müller a. a. O. S. 385 fl., über die äusserliche Seite der Religion Schrader a. a. O. S. 273 ff. und 16 ff. 59 ff., und über die Rechts- und Staatsverfassung der alten Deutschen unter Andern Leo's Universalgeschichte (2. Aufl. 1839) II. S. 4 ff. 8 ff. 67 f. zu vergleichen.

Digitized by Google

ZWEITER THEIL.

Die Ideologie des religiösen Geistes,

oder

die Philosophie der absoluten Religion.

Der andere Adam oder der erschienene Gottmensch.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Die Ideologie des religiösen Geistes.

oder

die Philosophie der absoluten Religion.

---

§. 146.

Der Gegenstand der Ideologie des religiösen Geistes.

Waren in den bisherigen phänomenologischen Disciplinen der speculativen Religionswissenschaft die nothwendigen historischen Voraussetzungen der im Christenthum aufgegangenen Idee der Religion betrachtet worden, bildete also den allgemeinen Inhalt der Phänomenologie des religiösen Geistes die Idee der Religion in ihrem Ansichsein, d. h. in ihrem transscendenten, in das Jenseits der Vergangenheit fallenden historischen Vermittlungsgange oder dem Prozess ihres Zusichselbstkommens; so tritt nun als der allgemeine Inhalt der nächsten religionsphilosophischen Disciplinen der historische Aufgang der Idee der Religion selbst, die in's Dasein getretene absolute Religion, die Religion in ihrer Wahrheit auf. Die besonderen Disciplinen, welche diesen Inhalt umfassen, bilden die eigentliche Mitte im encyclopädischen Organismus der Religionsphilosophie. Die Phänomenologie des religiösen Geistes, in ihrer letzten Disciplin, als philosophische Religionsgeschichte, schloss mit dem Begriffe der freien geistigen Individualität, als der höchsten Stufe religiös-sittlicher Vollendung, zu welcher es der religiöse Geist in seiner vorchristlichen Entwicklung hatte bringen können. Der Aufgang der unendlichen Freiheit des Subjects in seiner ganzen Innerlichkeit und Tiefe in Einem menschlichen Individuum

Digitized by Google

bildet, wie den Wendepunkt der Zeiten, so auch den Uebergangsbegriff zum folgenden Abschnitt, den Ausgangspunkt der religionsphilosophischen Ideologie. Der Mensch als Adam, der natürliche und aus seiner Natürlichkeit zu seiner Idee sich emporringende Mensch, bildete das Interesse der religionsphilosophischen Phänomenologie; der andere Adam, der erschienene Gottmensch, der sich zum Bewusstsein der Einheit Gottes mit der Menschheit und der Menschheit in Gott erhohen und in und aus dem Bewusstsein dieses wahren universalen Wesens der Menschheit heraus gehandelt und gelebt hat, ist nun der concrete Inhalt der Ideologie des religiösen Geistes, die sich zur vorausgegangenen Phänomenologie wie die Erfüllung zur Weissagung und präexistentiellen Bewegung des Zwecks, wie Resultat und Frucht zum Werden und Selbstverwirklichungsprozess verhält.

Um den wahrhaft historischen Christus also dreht sich die ganze Entwicklung der ideologischen Disciplinen; er ist der eigentliche Lebensnerv der Kirchen- und Dogmengeschichte, sowie auch (und nicht, wie diess, nach Hegels Vorgange, Daub, Marheineke, Rosenkranz statuirt haben, die Trinitätslehre oder der Gottesbegriff) das Prinzip, aus welchem sich Dogmatik und Ethik organisch entfalten. Es ist hieraus ersichtlich, dass diejenigen Disciplinen, die in der bisherigen theologischen Encyclopädie als historische und als speculative (systematische) Theologie aufgetreten sind, nunmehr als Momente Eines Begriffs, der Ideologie des religiösen Geistes, zusammengefasst erscheinen. Jene abstracte Trennung vom Historischen und Speculativen ist aber um desswillen unstatthaft, weil sie auf einer einseitigen Auffassung vom Wesen der Speculation beruht, welche in Wahrheit ebenso wenig das historische, wie das praktische Element ausschliesst, vielmehr gerade seinem Wesen nach darin besteht, das Gegebne durch die Taufe der philosophischen Idee flüssig zu machen. Die Philosophie der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums ist eben die speculative Kirchen- und Dogmengeschichte, welche als solche ein wesentliches Glied im Organismus der speculativen Theologie, im wahren und umfassenden Sinne des Wortes, als der speculativen Religionswissenschaft schlechthin, bildet. Nicht blos das „Zusichselbstkommen, die werdende Selbstanschauung der christlichen Idee in ihrer Entäusserung," wie diess Strauss (Charakteristiken und Kritiken, S. 233) behauptet, ist also der Inhalt der aus der historischen sich hervorentwickelnden speculativen Theologie, die den von jener aufgespeigerten Reichthum des Materials in der Freiheit des Begriffs für sich verwende; sondern wenn, wie Strauss a. a. O. ausdrücklich bemerkt, „die scheinbar zufällige Veränderung der christlichen Kirche und Lehre zu nothwendigen Momenten der Idee werden, zu Metamorphosen ihrer Entwicklung," so fällt damit die ab-

Digitized by Google

stracte Trennung zwischen historischer und speculativer Theologie, wie es in der bisherigen theologischen Encyclopädie der Fall war, nothwendig von selbst weg.

§. 147.

Der Begriff der Ideologie des religiösen Geistes.

Soll hiernach eine wissenschaftliche Definition der Ideologie des religiösen Geistes gegeben werden, so bestimmt sich dieselbe zunächst im Allgemeinen formell als die Wissenschaft von der Idee der Religion; oder, sofern der zu sich selbst gekommene, als Idee auftretende religiöse Geist hiermit, im Gegensatz zu den bisherigen Stufenformen der Mythologie, als die Stufe der absoluten Religion oder der Offenbarung sich darstellt, lässt sich diese Wissenschaft als die Philosophie der absoluten Religion, mit Hegel, oder als die Philosophie der Offenbarung, mit Schelling bezeichnen. Werden die Inhaltsbestimmungen dieser Wissenschaft, wie sie als die Prinzipien der ihr angehörenden einzelnen Disciplinen sich darstellen, zur Totalität zusammengefasst, so ist die Ideologie des religiösen Geistes, ihrem wahrhaft erfüllten, concreten Begriffe nach, die speculative Erkenntniss der religiösen Idee als solcher, in der Dialektik ihrer daseienden Objectivität, und zwar dieser Objectivität sowohl als historischer, wie auch als für das religiöse Subject seiender Positivität. Insofern nun aber der angegebne Inhalt das Interesse der religionsphilosophischen Ideologie bildet, darin also der wahrhaft historische Christus in seiner Vergangenheit und Gegenwart, das Christenthum als historische Thatsache, wie als Lebensprinzipp begriffen werden soll; kann dieser Theil der religionsphilosophischen Encyclopädie, im Unterschiede und relativen Gegensatze zum vorhergegangenen phänomenologischen Theile der Religionswissenschaft als die speculative Christologie, im prägnanten Sinn des Worts, wobei von der gewöhnlichen engen Bedeutung des Wortes abgesehen wird, bezeichnet werden. Der zum allgemeinen Leben der Menschheit sich erweiternde und die Weltgeschichte durchdringende Christus, als die wahrhafte Persönlichkeit des Geistes, bildet den Mittelpunkt der Kirchengeschichte; die Idee des im Subject gegenwärtigen und Bewusstsein und Willen erfüllenden Christus, in ihre besonderen Mo-

Digitized by Google

mente auseinandergelegt und zum System entfaltet, stellt sich dann als der bestimmte Inhalt der Dogmatik, und die zum systematischen Organismus vollendete Gegenwart des Christus im Willen des Subjects als der Inhalt der christologischen oder absoluten Ethik dar. Auch von diesem christologischen Gesichtspunkt aus tritt also der innere Zusammenhang der drei genannten Disciplinen augenscheinlich hervor.

Ein dem letzteren Gesichtspunkte ähnlicher Grundgedanke liegt der Schrift von Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft (1839) zum Grunde, nur dass derselbe bloss nach einer Seite und unvollständig vom Verfasser durchgeführt worden ist. Vergl. das. p. V. f. Dieser ideologische oder christologische Theil der religionsphilosophischen Encyclopädie entspricht im Allgemeinen dem dritten Theile der Hegel'schen Religionsphilosophie, als der Wissenschaft von der absoluten Religion oder dem realisirten Begriffe der Religion. Hegel freilich hat die von uns als Prinzipien besonderer Disciplinen auseinandergehaltenen Elemente, die historische, dogmatische und ethische Seite der christlichen Idee, in Eins verschmolzen, indem er die Momente des Trinitätsbegriffes zu Eintheilungsgründen nahm und demgemäss zuerst Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, als das Reich des Vaters, dann die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewussiseins und Vorstellens, als das Reich des Sohnes und endlich die Idee im Elemente der Gemeinde, als das Reich des Geistes darstellte. Vgl. Religionsphilos. II., S. 218 ff.

Schelling (bei Paulus a. a. O. S. 612 ff.) unterscheidet von der Philosophie der Mythologie die Philosophie der Offenbarung dergestalt, dass die letztere die göttliche Thatsache der Offenbarung, d. i. das seit Weltzeiten vorbereitete Christenthum, aus ihren nothwendigen Voraussetzungen begreifen solle. Die Offenbarung, im Gegensatz zur Mythologie, als einem nothwendigen Prozesse, ist ihm aber ein vollkommen frei gesetzter und aus dem Entschluss und der That des göttlichen Willens zu begreifender Act. Christus, als in welchem alle Schätze der Erkenntniss verborgen, d. h. in ihm begriffen sind, ist der Inhalt der Philosophie der Offenbarung, die als solche ein ursprünglich reales, in's Sein selbst zurückgehendes, vor und über allem Erkennen und allem Dogma statt findendes Verhältniss des Menschen zu Gott zur nothwendigen und unerschütterlichen Grundlage hat und ihrem Inhalt nach selbst eine Geschichte ist, die in den Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. In einer Philosophie der Offenbarung handelt es sich allein darum, die Person Christi zu erklären, wie er der Inhalt des Christenthums ist. Diess ist von Schelling als der Grundgedanke der Offenbarung im Allgemeinen ausgesprochen. Als der nähere, besondere Inhalt der Offenbarung wird dann (S. 648 ff. a. a. O.) das Wirken Christi vor seiner Menschwerdung oder die Präexistenz Christi, dann seine Menschwerdung, sein Leben, Leiden und Sterben, als der Keim eines in Ewigkeit wachsenden Lebens, und endlich dieses selbst, als das fortdauernde Werk Christi in der Entwicklung der Geschichte der christlichen Kirche betrachtet. Diess ist nach Schelling der Weg, den eine Philosophie der Offenbarung zu durchlaufen hat, der geschichtliche Prozess,

Digitized by Google

durch den allein auch der Kirche ihre Objectivität erhalten werden kann. Vgl. auch den Bericht über Schelling's neues System in den theol. Jahrbüchern. 1842. S. 64 ff.

Diese allgemeinen Grundgedanken Schellings über die Philosophie der Offenbarung sind ebensowenig zu bestreiten, als das Meiste der einzelnen weiteren Ausführungen nur auf das Prädikat phantastischer Hypothesen und theosophisch-christologischer Spielereien Anspruch zu machen berechtigt ist. Gegen die Hegel'sche Construction des Christenthums enthält die Schelling'sche jedenfalls das Eine sehr wichtige Moment des Fortschritts, dass einmal die Grundlage der Offenbarung nicht als ein dialektischer Prozess des Absoluten selbst, sondern als ein ruhendes ursprüngliches Verhältniss des Menschen in Gott, als ein Sein und Einssein des Endlichen in Gott, gefasst und ausserdem, dass bei der Schelling'schen Auffassung des Christenthums über der theoretischen auch die praktische Seite, über dem Momente der nothwendigen Entwicklung auch die freie That, die ethische Tiefe des christlichen Prinzips, zu ihrem Rechte gekommen ist. Es bedarf nur einer von phantastischen Transscendenzen gereinigten, wahrhaft wissenschaftlichen Durchführung des Schelling'schen Grundgedankens, um die von uns sogenannte Ideologie des religiösen Geistes sich als eine Philosophie der Offenbarung manifestiren zu lassen.

§. 148.
Die Eintheilung der Ideologie des religiösen Geistes.

Die im Begriffe der Ideologie des religiösen Geistes, als der Wissenschaft des realisirten Begriffes der Religion, zur einheitlichen Totalität zusammengeschlossenen Momente legen sich durch ihre eigne Dialektik in der Weise auseinander, dass sie als die Prinzipien von drei besonderen Disciplinen auftreten. Die Ideologie des religiösen Geistes hat nämlich zu betrachten:

a) Die Idee der Religion in ihrer unmittelbar daseienden Lebendigkeit oder gegebnen Objectivität — die speculative Kirchen- und Dogmengeschichte, als die Philosophie der historischen Entwicklung der absoluten Religion oder die objective Dialektik der daseienden Idee der Religion.

b) Die Idee der Religion, nach ihrer theoretischen Seite zunächst, in ihrer aus der objectiv-historischen Unmittelbarkeit entbundenen reinen Form der Idealität, in ihrem abstract-innerlichen Dasein im wissenden Subject — die speculative Dogmatik, die Systematik der christlichen Idee, als die eigentliche Philosophie der absoluten Religion.

c) Die Idee der Religion, nach ihrer praktischen Seite, oder das aus der Dogmatik resultirende ethische Element, wie es sich

Digitized by Google

ebenfalls zum ideellen Fürsichsein des Systems organisch entfaltet, als die rein innerliche Welt des von der christlichen Idee durchdrungenen Willens sich darstellt — die **absolute** oder eigentlich **theologische und christologische Ethik.**

Diess ist die Eintheilung dieses zweiten Theils der theologischen Encyclopädie und der allgemeine Zusammenhang ihrer besonderen Disciplinen In diesem s. g. ideologischen Gebiete ist die Religionsphilosphie zunächst begreifende Erkenntniss des gegebnen Christenthums, als in welchem die Idee der Religion unmittelbar aufgegangen ist, in die geschichtliche Wirklichkeit sich hineingebildet hat und durch die Dialektik der Geschichte sich dazu forttreibt, sich zur bewussten Wirklichkeit ihrer reinen, freien Idealität aufzuheben, welche dann sowohl nach der theoretischen, als nach der praktischen Seite in dem organischen Zusammenhang des Systems sich entfaltet.

Während **Schleiermacher**, durch einen richtigen Instinct geleitet, (vgl. oben S. 24) die Dogmatik und Ethik unmittelbar an die historische Theologie, als an die wissenschaftliche Erkenntniss des Christenthums in seiner historischen Entwicklung und seinem gegebnen Zustande, sich anschliessen lässt und damit auch diese beiden Disciplinen als unter den Gesichtspunkt des flüssigen Prozesses der Idee fallend angesehen wissen will, hat **Rosenkranz** (Encyclopädie 2. Aufl. S. 2 ff. 9 f. 335 ff.) das Schwankende zwischen der Stellung der speculativen und historischen Theologie zugegeben, doch aber aus dem Grunde, weil die s. g. speculative oder systematische Theologie als das allgemeine zur Geschichte als dem Besonderen sich verhalte, diesem logischen Gange gemäss mit der speculativen Theologie anfangen und dann die historische Theologie folgen lassen zu müssen geglaubt, wenngleich dieser Anfang, der seiner geschichtlichen Vermittlung nach als die Blüthe und das reinste Resultat der ganzen Theologie angeschaut werde, auch ebensogut an's Ende gestellt werden könne.

Diese letztere Stellung wird aber von uns um desswillen vorgezogen, weil sich ja die systematische Theologie als solche von der biblischen Dogmatik, als der ersten Entfaltung des christlichen Lehrbegriffs, wie dieselbe ein integrirendes Moment in der historischen Theologie bildet, gerade dadurch unterscheidet, dass jene ihrem Begriffe nach die ganze Vergangenheit der christlichen Entwicklung zur nothwendigen Voraussetzung hat. In der historischen Theologie ist die Idee des Christenthums das actu Gegenwärtige oder als daseiende Lebendigkeit, in der dogmatischen Theologie dagegen ist es die Gegenwart der Idee, wie sie sich als Resultat des geschichtlichen Prozesses ihrer daseienden Lebendigkeit darstellt, was den Inhalt der Wissenschaft ausmacht.

Was nun näher die **Dogmatik** und **Ethik** angeht, so ist zwar allerdings, wie diess auch Rosenkranz (a. a. O. S. 9 u. 90) hervorgehoben hat. die Ethik an sich, ihrem Prinzip nach schon in der Dogmatik enthalten, sofern nämlich der Inhalt der Ethik eben nur die praktische Seite der den Inhalt der Dogmatik bildenden Idee der absoluten Religion ist. Aber damit ist auch die Nothwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Unterscheidung gegeben; die dialektische Entwicklung des Inhaltes der Dogmatik führt von selbst auf den Begriff der Ethik, die ihrerseits den letzten Begriff der Dog-

Digitized by Google

matik zum Ausgangspunkt ihrer systematischen Entfaltung nimmt. Dagegen mit Strauss (in der Rezension von Rosenkranz' Encyclopädie, in Charakteristiken und Kritiken, 1844 (2. Aufl.) S. 219 ff.) die Ethik als niedriger stehende Disciplin der Dogmatik, als in welche sich jene durch ihre immanente Dialektik aufhebe, vorausgehen zu lassen, ist eine aus der Einseitigkeit des Hegel'schen Standpunktes bei Strauss hervorgegangene Verkehrung des wahren Sachverhalts. Der Begriff der wahrhaften sittlichen Freiheit ist nicht ohne den Begriff der Versöhnung, den die Dogmatik entwickelt, möglich; erst aus der Idee der Versöhnung entfaltet sich die religiöse Sittlichkeit als aus ihrer nothwendigen Voraussetzung, und erst die Entwicklung ihrer ethischen Seite ist die wahrhafte Vollendung der religiösen Idee. Vgl. Reiff über einige wichtige Punkte in der Philosophie. (1843). S. 44 f.

Digitized by Google

Vierter Abschnitt.

Die speculative Kirchen- und Dogmengeschichte.

§. 149.

Der Gegenstand der speculativen Kirchen- und Dogmengeschichte.

Hatte die vorhergehende Disciplin, als philosophische Religionsgeschichte, den grossen Erziehungsgang der Menschheit in seinen ethnographischen Entwicklungsmomenten zur Anschauung zu bringen, den zur vollendeten Einheit des Wesens und der Erscheinung, zur Idee, sich durch die immanente Dialektik seines eignen Begriffs hinauftreibenden religiösen Geist der Menschheit in seinem Stufengang zu begreifen (§. 109 u. 110); so knüpft die Philosophie der Kirchen- und Dogmengeschichle an dem Resultate der philosophischen Religionsgeschichte an, um den Sonnenaufgang der wahrhaften, mit der Idee der Menschheit identischen Idee der Religion im Christenthum sofort zum Gegenstand der denkenden Betrachtung zu machen. Das Cristenthum in seiner historischen Positivität als die daseiende Objectivität der Idee der Religion zu begreifen, diess bildet den Inhalt und das Interesse dieser ersten ideologisch-theologischen Disciplin. Damit ist zugleich ihr Umfang bestimmt; sie hat das historische Christenthum in der Totalität seiner Entwicklungsmomente, die allein als die Wahrheit seines Begriffs sich erweist, zum Gegenstande und bewegt sich also in den historischen Anfängen und Voraussetzungen des Christenthums, in seiner weltgeschichtlichen Entwicklung und in seiner absoluten Vollendung, oder, mit andern Worten, in der Darstellung der Vergangenheit und Gegenwart des Christenthums einerseits und der prophetischen Andeutung seiner Zukunft andrerseits.

Dass die philosophische Betrachtung des Christenthums in seiner historischen Positivität nothwendig alle bisherigen begriffslosen Illusionen über die Begriffe des positiven, evangelischen und historischen Christenthums als solche behandelt, ist ihre eigentliche Wahrheit; den Sinn und Begriff des wahrhaft positiven, evangelischen und historischen Christenthums aus der herrschenden Confusion der Vorstellungen an's Licht zu bringen, ist das Ziel und Verdienst dieser Disciplin. Weder das sogenannte biblische, noch das im Gegensatze zur sogenannten natürlichen oder Vernunftreligion sogenannte geoffenbarte, noch endlich das

Digitized by Google

sogenannte symbolisch-kirchliche Christenthum entspricht dem vollständigen Begriff der Positivität. „Positiv“ heisst „gesetzt;“ das positive Christenthum ist also ein Gesetztes; von wem aber gesetzt? und wer ist der Setzende? Offenbar ist diess das religiöse Selbstbewusstsein und die persönliche Lebensthat seines Stifters, dessen Geist es ist, der als neues Lebensprinzip mit dem Selbstbewusstsein der Menschheit zur innigsten Einheit sich verschmelzt und sich eine den jedesmal vorhandenen Bedingungen und Voraussetzungen angemessene Daseins- oder Erscheinungsform schafft oder setzt. Diese bestimmten Positionen oder Entwicklungsformen, in welchen sich das christliche Prinzip im Laufe der fortgehenden geistigen Entwicklung der Menschheit ausprägt, verhalten sich zu einander so, dass immer die höhere den wesentlichen Inhalt der niederen mit sich heraufnimmt und denselben, wenn auch in einseitiger Weise, mit ihrer eignen bestimmten Wesenheit zu Einer bestimmten Gestalt verschmelzt.

Die wahrhafte Positivität ist immer diejenige Gestalt und geschichtliche Erscheinungsform des christlichen Geistes, welche jedesmal, als das Product und Resultat der ganzen vorhergehenden Entwicklung, auch die Wahrheit derselben mit in sich aufgenommen und dieselbe vom Unwesentlichen und Zufälligen als von demjenigen abgestreift hat, was für das fortgeschrittene Bewusstsein von keiner lebendigen Bedeutung mehr war. So ist auch das wahrhaft historische Christenthum eben nur das in den Erscheinungsformen sich ausprägende und über jede derselben zugleich immer wieder übergreifende Wesen desselben, also das Ideale Christenthum, wie es sich als letztes Resultat der Geschichte und Kritik darstellt. Die Kritik aber will eben das historische Christenthum erst möglich machen.

Die Philosophie, als Religionsphilosophie und insbesondere hier als Philosophie der Kirchengeschichte, hält fest an der Idee des ächt historischen und zugleich idealen Christus, und diese Idee der gottmenschlichen Persönlichkeit ist eins und identisch mit der ewigen Idee der Menschheit selbst. Die Philosophie stellt sich ebenfalls als das Resultat der christlichen Entwicklung und gerade als die letzte und reifste Frucht des christlichen Geistes dar, die aus der Saat der ganzen bisherigen Vergangenheit entsprossen ist. Nicht ein willkürlich erdachtes System philosophischer Sätze soll das historische Christenthum verdrängen, sondern was die Philosophie als Religionsphilosophie, auf dem Wege der Kritik des bisherigen dogmatischen Christenthums gewonnen hat, diess eben ist die eigentliche Affirmation und Erfüllung des positiven Christenthums, die Dogmen- und Glaubenssätze der Gegenwart; die Frucht, welche das Christenthum gebar, ist die moderne religiöse Weltanschauung selbst, welche die Substanz der Religion der Zukunft bilden wird.

§. 150.

Der Begriff der philosophischen Kirchen- und Dogmengeschichte.

Macht nun die Selbstbewegung des Gegenstandes den Begriff der Wissenschaft aus, so lässt sich hiernach diese Disciplin im All-

Digitized by Google

gemeinen als die **Philosophie des historischen Christenthums**, in seinem welthistorischen Entwicklungsgange, bestimmen. Wiefern aber näherhin das Christenthum ein historisches Prinzip ist, das ebensowohl als das Resultat einer vorausgegangenen geschichtlichen Vermittlung, als auch selbst wieder als der Lebenskeime einer neuen Entwicklung sich erweist, in welcher das Christenthum als die absolute Religion sich manifestirt: so bestimmt sich der Begriff der philosophischen Kirchen- und Dogmengeschichte concreter als die Wissenschaft des weltgeschichtlichen Entwicklungsprocesses der absoluten Religion. Steht endlich dieser so bestimmte Inhalt, das historische Christenthum oder die Offenbarung der absoluten Religion, als geschichtliches Prinzip, zu der vorgehenden religionsphilosophischen Wissenschaft, der allgemeinen Phänomenologie des religiösen Geistes, in dem bestimmten Verhältniss des Resultates zum Werden, sofern es die letztere mit dem Werden der Idee der Religion, die gegenwärtige Disciplin aber mit der Selbstentfaltung der in's wirkliche Dasein der Geschichte eingetretenen Idee der Religion zu thun hat; so wird die philosophische Kirchen- und Dogmengeschichte schliesslich als die begreifende Erkenntniss der objectiven Dialektik des geschichtlichen Christenthums, als der daseienden Idee der Religion, zu definiren sein. Als die besonderen Momente dieses Begriffs stellen sich aber wiederum diejenigen Seiten der historischen Dialektik der christlichen Idee dar, welche die Eintheilungsprinzipien für diese Disciplin abgeben. Die Eintheilung ist die Entfaltung der Begriffsmomente.

Von manchen Seiten ist neuerdings die Dogmengeschichte als eine der Kirchengeschichte selbständig zur Seite gehende Wissenschaft aufgefasst worden, welche die der inneren Welt des Gedankens zugekehrte Seite des Christenthums in sich begreife, während der Kirchengeschichte die der äussern Welt und dem politischen Leben zugekehrte Seite verbleibe. (Baur, Lehrb. der Dogmengeschichte. 1847. S. 2 f.) Stellen sich aber beide Seiten nothwendig als Momente eines und desselben Begriffs dar, so können sie vom Standpunkt der philosophischen Betrachtung aus auch nur so aufgefasst und dargestellt werden, wie diess von Rosenkranz (Encyclopädie der theologischen Wissenschaften. 2. Aufl. 1845. S. 187 ff.) in der Weise durchgeführt wird, dass die Verfassungs-, Cultus- und Dogmengeschichte als die Hauptseiten für die wissenschaftliche Darstellung der kirchengeschichtliche Theologie überhaupt angesehen werden. Als eine Inconsequenz dürfte es indessen hierbei erscheinen,

Digitized by Google

dass Rosenkranz die der rein innerlichen Seite der christlichen Idee zugewendete Dogmengeschichte der Verfassungs- und Cultusgeschichte nachstehen lässt, während er doch anderwärts die rein ideelle und allgemeine Seite der äusseren Erscheinung vorangehen lässt.

Der obige Begriff der philosophischen Kirchen- und Dogmengeschichte ist bis jetzt noch nicht vollständig und ausführlich wissenschaftlich durchgeführt, sondern nur von dem philosophischen Standpunkt innerhalb der Theologie, z. B. eben von Rosenkranz, gefordert und in allgemeinen Zügen angedeutet worden. In dieser Disciplin sind aber als aufgehobene Momente folgende frühere theologische Disciplinen enthalten: 1) die N. T.'liche und die kirchengeschichtliche Philologie, als die Wissenschaft der Quellen des Christenthums, also die s. g. Einleitung in's N. T., die N. T.'liche Canonik, die Patristik und Symbolik; 2) die eigentliche Kirchengeschichte, im bisherigen engeren Sinne des Wortes, als Verfassungs-, Cultus- und Dogmengeschichte; 3) die kirchliche Statistik, als die Wissenschaft des gegenwärtigen Zustandes der christlichen Kirche. Dieselben Prinzipien, die früher bei der philosophischen Religionsgeschichte in Bezug auf die sogenannte biblische Theologie der vorchristlichen Religionen geltend gemacht wurden, werden hier auch auf die biblische Theologie des N. T. ausgedehnt und diese über die bisherige enge Schranke hinausgeführt, zur höheren und allgemeineren Bedeutung einer Wissenschaft der historischen Quellen des Christenthums in seiner Stiftung und weltgeschichtlichen Fortentwicklung erweitert, so dass nunmehr unter diesen Quellen noch die Schriften der Kirchenväter und die symbolischen Schriften der verschiedenen Jahrhunderte und christlichen Hauptparteien, als gleichberechtigte Potenzen und Glieder Einer Entwicklungsreihe zum N. T. hinzutreten. Der Begriff der Bibel wird aus seiner bisherigen starren Form, der Beschränkung auf's A. und N. Testament, erlöst und flüssig gemacht; die wahrhafte Bibel des Christenthums ist durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch im Wachsen begriffen, wie sich das Christenthum immer neu verklärt; das Wort Gottes und das absolute Evangelium ist ewig neu und das stets sich verjüngende Zeugniss des sich von Stufe zu Stufe höher verklärenden Geistes der christlichen Menschheit. Dass die bisherige s. g. Einleitung in's N. T. eine antiquirte Disciplin, das Schriftprinzip und der Fetischglaube an die Bibel eine Antiquität sei, ist durch Philosophie, Geschichte und Kritik längst ausser Zweifel gesetzt. Unter Anderem sei hier nur an die betreffenden Bemerkungen Schwegler's in seinem nachapostolischen Zeitalter (I. Th. S. 11) erinnert. Vgl. auch Alexis Schmidt: Christus und die Apostel, in Jahrbüchern für spekulative Philosophie. 1847. 2. Heft.

§. 151.

Eintheilung der philosophischen Kirchen- und Dogmengeschichte.

Wie Alles, was in der zeitlichen Entwicklung erscheint, selbst wieder dem Gesetze der Entwicklung unterworfen ist und die Fülle

Digitized by Google

des Inhaltes nur im Nacheinander entfaltet, so trat auch die christliche Idee zuerst selbst wieder in der unmittelbaren Form religiös-naiver Ursprünglichkeit in die Erscheinung, mit der Bestimmung jedoch, den Reichthum ihrer Lebensmomente, die sie im Keime in sich trug, nacheinander auszulegen und zugleich sich mit der ganzen Menschheit innerlich zu vermitteln, in das Bewusstsein der Einzelnen sich überzupflanzen und endlich auch im äusseren Dasein des Menschenlebens zur wirklichen Erscheinung zu kommen.

Demgemäss macht sich bei der Darstellung des historischen Prozesses der christlichen Idee vorerst die Forderung geltend,

I. die Stiftung des Christenthums, das geschichtliche Auftreten des christlichen Prinzips darzustellen und die Präexistenz Christi in der vorchristlichen Religionsentwicklung, die Erfüllung der Weissagung im erschienenen Gottmenschen und die Mittheilung des neuen Lebensprinzips an die Menschheit zu betrachten. Hieran schliesst sich dann

II. die Darstellung der weltgeschichtlichen Entwicklungsstufen der christlichen Idee in ihren erscheinenden Gegensätzen, und zwar die Lehre, wie die Sittlichkeit, der Cultus und die Verfassung

a) des Urchristenthums oder der vorkatholischen Entwicklung des Christenthums bis in's 3. Jahrhundert;

b) des Katholicismus oder der mittelalterlichen Entwicklung des Christenthums; und

c) des Protestantismus oder der Fortbildung des Christenthums innerhalb des reformatorischen Prinzips. — Den Schluss macht endlich

III. die Darstellung der Vollendung des Christenthums in der Zukunft, als der prophetische Theil der philosophischen Kirchengeschichte, in welchem aus der begriffenen Gegenwart des Christenthums (der Philosophie der kirchlichen Statistik), als aus den gegebnen Bedingungen und historischen Voraussetzungen der Zukunft des Christenthums, der Begriff der zur freien Kirche des Geistes sich herausbildenden humanen Gesellschaft in allgemeinen Zügen bestimmt und das letzte Ziel des Christenthums, die Vollendung der Gottmenschheit im Gottesreiche der autonomen

Digitized by Google

sittlichen Menschheit als das zu erstrebende Ideal dem gegenwärtigen Bewusstsein hingestellt wird.

Bei der speculativen Entwicklung der einzelnen weltgeschichtlichen Entwicklungsstufen des Christenthums nimmt die Methode wohl am einfachsten den Gang, dass immer zuerst das Prinzip und die Idee einer jeden Stufe in ihrer allgemeinen Eigenthümlichkeit bestimmt, darauf die concrete Entfaltung des Prinzips in seine näheren Bestimmungen und geschichtlichen Gegensätze folgt und zuletzt die äussere Erscheinung desselben in Verfassung, in Cultus und religiöser Kunst, und in der allgemeinen Sittlichkeit dargestellt wird, in der Weise, wie es der Verfasser im 2. Theile seiner „Mythologie und Offenbarung" (1846) versucht hat.

Die aus dem ganzen kirchengeschichtlichen Verlaufe im statistisch-prophetischen Theile der philosophischen Kirchengeschichte resultirende und hier als Sollen, als Postulat für die Zukunft erscheinende höhere Einheit der christlichen Idee, nämlich die Idee der in Gott mit sich eins seienden autonomen Menschheit oder der Gottmenschheit, dieser Begriff, womit die philosophische Kirchengeschichte schliesst, bildet wiederum den wissenschaftlichen Ausgangspunkt für die folgende Disciplin, die speculative Dogmatik, als der über den confessionellen Besonderungen und Gegensätzen erhabenen, absoluten Glaubenslehre.

I. Die Stiftung des Christententhums

oder

das geschichtliche Auftreten des christlichen Prinzips.

1. Die geschichtliche Voraussetzungen des Christenthums.

§. 152.

Die Präexistenz Christi in der vorchristlichen Welt.

In der Religion wurde die Menschheit zur Religion, zur absoluten oder vollendeten Religion erzogen; die aufsteigenden Stufenformen der religiösen Entwicklung der Völker waren ebensoviele Entfaltungsknoten der mit dem ewigen Wesen des Menschen zugleich gesetzten Urreligion, als der sicheren Grundlage, in welcher der Mench ruht. In diesem ursprünglichen Keime des religiösen Geistes war auch schon die Vollendung der Religion vorgebildet, das Christenthum der realen Möglichkeit nach gesetzt, um sich in der zeitlichen Entwicklung allmählich herauszubilden. So erscheint die ganze vorchristliche Entwicklung des religiösen Geistes der Menschheit, der substantielle Inhalt der Phänomenologie des religiösen Gei-

stes, als die **grossartige Weissagung auf Christus**; die Genien der vorchristlichen Religionen sind die wahrhafte **Präexistenz und vorbildliche Gegenwart Christi** vor seiner Menschwerdung. Bildet überhaupt die Entwicklung der in Gott gebornen, in ihm sich erfassenden und sich eins wissenden Menschheit den Inhalt und die Arbeit der Weltgeschichte, nach der religiösen Seite betrachtet; so stellen sich die bestimmten historischen Gestalten der religiösen Volksgeister, wie sie im Pantheon der Geschichte aufbewahrt sind, als ebensoviele Versuche des religiösen Geistes der Menschheit, sich in Gott und Gott in der Menschheit zu erfassen, dar. Die beiden Seiten dieser weltgeschichtlichen Entwicklung, Gott und Menschheit, laufen stetig mit einander parallel; die Gottesanschauung hält mit der stufenmässig fortschreitenden Entwicklung des persönlichen Selbstbewusstseins gleichen Schritt. Aber die vorchristliche Entwicklung war eben nur das Streben und die Arbeit des Menschengeistes, die Einheit Gottes und der Menschheit sich zum Bewusstsein zu bringen, ohne dass die wahrhafte Versöhnung beider Seiten zu Stande gekommen, die wahrhafte Offenbarung Gottes in der Menschheit erreicht worden wäre; die vorchristliche Welt blieb in dem **Gegensatze zwischen Gott und Welt**, zwischen Diesseits und Jenseits stehen, diess war ihre Schranke.

Die Phänomenologie der Gottesidee, als der erscheinende Stufengang des Werdens der wahrhaften Gottes- und Offenbarungsidee, ist in demselben Sinne als die Weissagung und Verheissung der vollendeten Offenbarung Gottes in der Menschheit anzusehen, wie die Phänomenologie des persönlichen Geistes der in und zu Gott sich entwickelnden Menschheit als die Weissagung auf Christus, als das Werden der im Anzuge begriffenen Persönlichkeit Christi sich darstellt. Beide Seiten, Gott und Menschheit, kamen durch diese objective historische Dialektik ihrer Erscheinung zur vollendeten Offenbarung ihres Wesens. Dieser Aufgang ihrer Idee ist **der Wendepunkt der Zeiten**, die Erscheinung Christi und die Stiftung der absoluten Religion. Wurde bis dahin Gott nicht in seinem wahren und absoluten Sein, sondern nur nach irgend einer besonderen Seite seiner Erscheinung und Offenbarung in der Welt und Menschheit, erfasst und durch die Täuschung der Vorstellung, in Folge des Mangels an bestimmter Unterscheidungskraft, das in und aus Gott sich

Digitized by Google

erhebende Weltwesen, die in Gott einsseiende Welt und Menschheit, mit dem Wesen Gottes verwechselt; so war ebensowenig das Wesen der Menschheit in seiner Wahrheit aufgegangen. Das Subject, der persönliche Geist strebt sich in einem grössern Ganzen, in einer höhern Einheit zu setzen und festzuhalten, darin zu sich selbst zu kommen; aber das Individuum erschien in der Familie nur in seiner natürlichen Einzelheit, in den bürgerlichen Ständen nur in seiner partikularen, starren Besonderheit, im Staats- und Volksleben nur in beschränkter Nationalität. Zur Negation dieser natürlichen Schranken, zur Anschauung des universellen, über Familie, Stände und Nationalität übergreifenden wahren Wesens der Menschheit, zur wahrhaft freien, unendlichen Persönlichkeit war es nicht gekommen. Und wo die nationale Schranke durchbrochen war; bei den Römern, wusste sich das nationale Bewusstsein nur negativer Weise, durch Unterdrückung der besonderen Nationalitäten, zu einer Art von Universalität, zur Erfassung einer abstracten Völkereinheit zu erheben, womit freilich formeller Weise der Uebergang zum wahrhaft substantiellen und concreten Bewusstsein der Menschheit gegeben war.

Conradi (Selbstbewusstsein und Offenbarung. S. 78—83) hat die vorchristliche Weissagung als die Verheissung Christi und diesen als den Gegenstand und Inhalt, wie die Erfüllung aller Weissagung aufgefasst. Der Geist der Weissagung, als das in der ganzen vorchristlichen Welt in der Bewegung zu sich selbst, d. i. zu seiner Erfüllung und Vollendung begriffene Selbstbewusstsein, ist das Evangelium vom verheissenen Christus. Es müssen sich daher in allen Religionsformen Spuren der Weissagung, Hinweisungen auf Christus als die vollendete Persönlichkeit des Geistes finden, und in diesem Sinne gefasst erhält, bei Conradi, die Lehre von der Präexistenz Christi und seiner Verordnung von Ewigkeit her, ihren Grund und ihre nothwendige Wahrheit, wobei es die kirchliche Auslegung nur darin versehen habe, dass sie dieses vorzeitliche Sein Christi als die ausser aller Entwicklung gesetzte, an sich fertige Gestalt desselben und dieses Dasein dann als ein überweltliches bestimmt hat. In Wahrheit sei aber das zeitlose Vorhandensein Christi in jeder Gestalt des Selbstbewusstseins und auf jeder Stufe seiner Entwicklung darunter verstanden.

Wird hier mit Recht von Conradi die Präexistenz Christi als die Geschichte der vorchristlichen Entwicklung des persönlichen Geistes der Menschheit gefasst, so nimmt er sie doch auch wieder anderwärts (Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. 1839. S. 1 ff.) in dem allgemeinen und weitern Sinne als die absolute Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit überhaupt, wobei die Ausbildung des persönlichen Bewusstseins in der vorchristlichen Welt nur ein vermittelndes Moment bilde.

Digitized by Google

(a. a. O. S. 39 ff.) Beide Seiten, die über- und innerweltliche Existenz Christi in der vorchristlichen Zeit, sind in Conradi's Kritik der christlichen Dogmen S. 172 ff. zusammen gefasst.

Was Schelling (bei Paulus a. a. O. S. 648 ff.) über die Präexistenz Christi sagt, ist fast nur eine Exegese des Johanneischen Prologs, ohne den wahrhaft speculativen Inhalt dieser Lehre auseinander zu legen.

§. 153.

Die Erfüllung der Zeiten oder das Ende der alten Welt.

Die Zeit, in welcher die geschichtliche Entwicklung der vorchristlichen Welt als in ihrem Endpunkt zusammenlief, stellt nicht bloss das negative Ende der alten Welt, in dem Auflösungs- und Verwesungsprozesse des Alten und die geistige Leerheit und unruhige Sehnsucht der Menschheit nach einem neuen, wahrhaft befriedigenden Inhalte dar, sondern erweist sich auch als die positive, keimkräftige Vorbereitung der neuen Zeit und des neuen christlichen Prinzips selbst. Die römische Welt war aber der Boden, auf welchem beides sich vollzog. Hier waren in der letzten Zeit vor dem geschichtlichen Auftreten des christlichen Prinzips die Völker der alten Welt, nachdem die selbständige Kraft und Eigenthümlichkeit ihres staatlichen und religiösen Lebens gebrochen war, zu einer todten, starren Einheit äusserlich zusammengefasst. Die volksthümliche Blüthe der Religionen war abgestorben und die verschiedenen Gottesdienste, die ihren Lebensgeist eingebüsst hatten, wurden in den grossen Hauptstädten des römischen Reiches nur noch als Treibhauspflanzen künstlich gepflegt. In Rom selbst war das Pantheon das Leichenhaus ihrer entschwundenen Herrlichkeit.

Nachdem das Vertrauen zu den Nationalgöttern aus den Gemüthern entschwunden war, galt bei den Einen die Verehrung aller Götter für ein Zeichen ächter Religiosität und Lebensweisheit, und ein bunter Eklekticismus mit allegorischer Deutung der religiösen Formen machte den nationalen Culten Platz. Bei Andern nahm der Zweifel an der Realität der bisherigen Götter in frivolem Spott und kahlem Unglauben seinen Ausgang, und die Verzweiflung am höheren Leben führte nicht selten dahin, sich dem unmittelbaren Genusse des sinnlichen Lebens hinzugeben und in wildem Dienst orgiastischer Mysterien den Zwiespalt und die Noth des Innern zu betäuben. Einen andern Weg, der inneren Oede und Trostlosigkeit zu entrinnen, schlugen, in ihrem unruhigen Suchen

Digitized by Google

nach dem Göttlichen, abergläubische Gemüther ein und hofften durch Magie, Theurgie und Todtendienst die verborgenen göttlichen Mächte zu gewinnen; während edlere, dem Aberglauben, wie dem Epikureismus der Sinnenlust gleich fremde Gemüther in der Philosophie zum Ideal eines stoischen Weisen und zur selbstgenügsamen Unerschütterlichkeit kalter Weltverachtung sich erhoben, die in die innere Welt des Geistes sich flüchtet, um die Wucht despotischer Herrscherwülkür zu vergessen oder zu verschmerzen, unter welcher alle Freiheit und Befriedigung des Subjects am äusseren Dasein ohnmächtig erlag.

Bot nun die der Erscheiuung des Christenthums voraufgehende Epoche der Weltgeschichte ein solch trauriges Bild der Entzweiung, Erniedrigung und Hoffnungslosigkeit dar, so sind doch eben in diesem Zustande zugleich auch die positiven Elemente erhalten, die den Aufgang des neuen christlichen Prinzips vermittelten. Die ganze Tiefe und Härte der Entzweiung, geistigen Leere und trostlosen Verlassenheit, die innerste Qual und Noth des gottleeren und gottentfremdeten Geistes war die nothwendige Busse der Welt vor dem Aufgang der wahrhaften Versöhnung, und die römische Weltherrschaft selbst erscheint als die negative Vorläuferin der wahrhaften, concreten Einheit eines durch die Energie des christlichen Prinzips zu realisirenden Universalreichs der Menschheit. Die römische Welt, welche alle heidnischen Völker in Einem repräsentirte, war so das weltgeschichtliche Schicksal, welches durch Vernichtung der nationalen Besonderheit und Partikularität der Völker und durch die gegenseitige Annäherung und Verschmelzung der Völkergeister dem vorchristlichen Weltgeist die Form der Einheit und Allgemeinheit des Selbstbewusstseins gab, das partikulare Bewusstsein der Völker zum universellen Bewusstsein der Menschheit erweiterte und durch Sammlung und Neutralisirung aller geistiger Bildungselemente des Alterthums zu Einem allgemeinen Lebensäther den Uebergang zur christlichen Weltperiode bildete.

Hegel hat die Hauptmomente dieses Wendepunktes der alten und neuen Welt in der Philosophie der Geschichte (2. Aufl.) S. 387 ff. aufgeführt. Ebenso hat Braniss (Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in alter und mittlerer Zeit (1842) S. 307 ff.) die wichtigsten Elemente, welche die Vollendung der alten Geschichte ausmachten, hervorgehoben. Endlich sind die Bemerkungen Daubs (Vorlesungen über die

christl. Dogmatik. I, 186 ff.) über den Zustand der Welt in dem Zeitpunkte der Geburt Christi zu vergleichen. In kurzen, kräftigen Zügen hat Droysen in den hallischen Jahrbüchern, 1838, N. 171, S. 1367 f. den geistigen Zustand jener Zeit skizzirt, und es wäre eine würdige Aufgabe für einen Geschichtsphilosophen, ein culturgeschichtliches Bild von jener Epoche darzustellen, welches die verschiedenen Seiten des geistigen Lebens zu Einer Totalanschauung vereinigte, aus welcher allein erst das geschichtliche Auftreten des Christenthums wahrhaft und gründlich begriffen werden kann.

§. 154.

Das Heil kommt von den Juden.

Den bestimmten volksthümlichen Ausgangspunkt für die Vermittlung des neuen universalistischen Prinzips mit dem concreten Leben der Menschheit bildet das Volk der Juden, aus dessen Schoosse der Erlöser der Welt hervorging, weil bei ihnen die Entzweiung und der Widerspruch des ganzen Daseins am grössten war. Zunächst kam der Widerspruch der nationalen und universalistischen Gottesidee der Juden in seiner ganzen Schroffheit und Härte zum Vorschein, als mit dem Verluste der äusseren Selbständigkeit und nationalen Kraft die unmittelbare Befriedigung in der Gegenwart verloren gegangen war und der Schmerz über das nationale Unglück sich mit dem Gedanken paarte, von seinem Gotte verlassen zu sein. Das jüdische Selbstbewusstsein opferte theoretisch alle Freiheit des Ich an die absolut negative Macht des jenseitigen Gottes, der ihm ferne blieb, ohne aus seiner reinen Eminenz und Einsamkeit in's gottleere und gottverlassene Dasein niederzusteigen. Die Juden sollten, nach dem Gesetze, ihr ganzes Selbst an Gott aufgeben und seinem Willen sich unterwerfen; anstatt aber die Schicksalsmacht der römischen Herrschaft als den weltgeschichtlichen Ausdruck und die Manifestation des göttlichen Willens auch über sich anzuerkennen und demselben sich unbedingt zu unterwerfen, wollten sie in zähem Nationalstolze und eigenwilliger Egoität ihr partikulares Selbst behaupten, das doch immer von Neuem der allgemeinen Weltmacht erlag. Während alle übrigen Völkerindividuen im römischen Reich innerlich gebrochen und ihr Herz durchstochen war, widerstrebten die Juden allein der Zumuthung des Schicksals, ihre Besonderheit in jener Allgemeinheit aufgehen zu lassen; sie hielten an ihrer nationalen und religiösen Substanz, an dem Glauben der Väter und ihrer geschichtlichen Vergangenheit mit einem bis zum Fanatismus

Digitized by Google

sich steigernden Eigensinne fest, anstatt sich aus der Qual der Entzweiung und des gänzlichen Verlustes ihrer selbst zu erheben und in die Stille der absoluten Hingebung eingehend, ihr Selbst wahrhaft mit dem Schicksal versöhnt wiederzufinden. Aber eben weil die jüdische Nationalität und Selbstheit auch in den Zuckungen ihres Untergangs im Römerthume ihren Stachel nicht verlor und in dem Glauben an den Messias wenigstens für die Zukunft ihre Nationalität gerettet, das Volk Jehovah's vom Römerjoche befreit und das theokratische Reich über alle Völker ausgebreitet sah; gerade dadurch war sie stark genug, aus ihrem Schoosse den Menschensohn zu erzeugen, welcher Gott und Menschheit in seinem gotteskräftigen, tiefen und liebereichen Gemüthe zum ewigen Bunde zusammenschlang und mit dem Worte der Versöhnung das Räthsel der Welt löste. Die Seinigen aber stiessen ihn von sich als einen, den sie nicht kannten.

Conradi (Kritik der christlichen Dogmen. 1841. S. 154—166) wirft die Frage auf, wie es komme, dass die Verheissung Christi in der Kirchenlehre nur auf das Volk Israel beschränkt erscheine, die anderen Völker aber davon ausgeschlossen seien. Er erklärt diess dahin, dass die allen Völkern zu Theil gewordene Verheissung im Volke Israel am lebendigsten und stärksten hervorgetreten sei, weil das Schuldbewusstsein unter ihm den relativ höchsten Grad erreicht habe, und allein in ihm das Bewusstsein des Gegensatzes zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen zur wirklichen bestimmten Existenz gekommen sei, wesshalb denn auch das Streben nach der Zukunft bei den andern Völkern, als welche an der wirklichen Gegenwart mehr oder weniger Befriedigung gefunden, nicht in dem Maasse vorhanden gewesen. Nichts desto weniger hätten aber auch die andern Völker an der Idee des Messias Antheil: sie wohne auch ihnen inne, sei ihnen immanent und sowohl in ihrer geschichtlichen Gesammtpersönlichkeit, als in einzelnen Persönlichkeiten derselben theilweise verwirklicht; nur dass das jüdische Volk vor den andern Völkern die bestimmte geschichtliche Beziehung zwischen der Weissagung und der Erfüllung voraushabe, wodurch die Geschichte desselben die ungeheure Wichtigkeit erlangt habe, der Idee des Messias zum Ausgangspunkt und zur formellen Fassung zu dienen.

Wenn Schelling (bei Paulus a. a. O. S. 670 und vgl. theol. Jahrb. 1842. S. 615 f.) den Umstand, dass gerade Israel für die Menschwerdung Christi auserwählt war, daraus erklären zu können meint, weil es am wenigsten fähig gewesen sei, im Dienste des Weltgeistes Staaten zu gründen, und seinen Namen in der Weltgeschichte gross zu machen, darum aber gerade zum Träger der göttlichen Geschichte und der Zukunft sich geeignet habe; so ist damit noch gar nichts erklärt, sondern die Schwierigkeit nur so äusserlich bei Seite geschoben.

Digitized by Google

2. Die Erfüllung der Weissagung oder der erschienene Christus.

§. 155.

Jesus von Nazareth und sein persönliches Selbstbewusstsein.

Als die geistige Entwicklung der vorchristlichen Menschheit bis zu demjenigen verschwindenden Punkte gediehen war, wo einerseits das Werden der Gottesanschauung nur noch Eines Schrittes bedurfte, um zur wahrhaften Offenbarung Gottes in der Menschheit umzuschlagen; andrerseits die Idee der menschlichen Persönlichkeit im Begriffe stand, sich wahrhafte Realität zu geben, wo also die Versöhnung der Menschheit mit Gott, die Erlösung derselben von der Endlichkeit und dem Zwiespalte des sinnlichen Lebens wirklich werden konnte: da ward erfüllet, was die jüdische und heidnische Welt bisher vergeblich erstrebt hatte, als eines Menschen Sohn den Sprung in Gott wagte und die Kraft des Bewusstseins und Willens besass, um sich in Gott zu erfassen und festzuhalten, in ihm sich versöhnt und selig zu wissen.

In der Zeit, wo die glühendsten Messiashoffnungen der Juden heftige Gährungen, Empörungen und Aufstände hervorgerufen und mehr als einmal Schwärmer und Betrüger sich für den Messias auszugeben versucht hatten, trat endlich unter der Regierung des Kaisers Tiberius, in seinem dreissigsten Lebensjahre, der Jude **Jesus** von Nazareth auf, welcher der Messias zu sein glaubte. Und Er war wirklich das persönliche Dasein des Messias, die concrete Erfüllung der Weissagung in einer vollendeten menschlichen Persönlichkeit, der Stifter der neuen Religion der Menschheit. Jesus war weder ein Popularphilosoph im höheren Stil, in der Weise des Socrates, noch ein Bussprediger und Prophet in der Weise des Elias, noch auch ein jüdischer Rabbi, der als schwärmerischer Tugendheld für seine reformatorischen Ideen den Märtyrertod erlitten; sondern er war ein religiöser Genius, im höchsten Sinne des Wortes, das schöpferische Subject der christlichen Idee, der Heros, in welchem das neue weltgeschichtliche Prinzip der absoluten Religion aufgegangen ist, das sich in seinem persönlichen Selbstbewusstsein, wie in seinem ganzen Leben ausprägte, und zugleich der

Digitized by Google

Menschheit die Bahn einer neuen Entwicklung vorzeichnete. In die urkräftige Gottinnigkeit des Menschengeistes war der Sohn der Maria so weit niedergegangen, dass er in sich selber Gott als die innerste Mitte und den Pulsschlag des Lebens fand und der erstaunten Menschheit die frohe Kunde brachte, dass sie Gottes Sohn sei.

Jesus ist als nationales Individuum zugleich der aus dem Geist der Menschheit geborene Christus, er gehörte auf dem Boden der besonderen jüdischen Nationalität zugleich der ganzen Menschheit an und so ist er ihr welthistorischer Genius, als welcher er sich zurück auf die Vergangenheit und vorwärts auf die Zukunft bezieht und den persönlichen Mittelpunkt der Weltentwicklung bildet. Nicht den Heiden oder Juden galt es sofort, sondern den Menschen, wie sich denn Jesus selbst des Menschen Sohn nannte und aus dem Mutterschoosse der bestimmten Nationalität sich zur Freiheit der allgemeinen Menschenwürde emporrang. Zu derselben Höhe sein Volk und die übrige Menschheit zu erheben, über die beengenden Schranken des jüdischen Volkslebens hinaus das Gottesreich auf Erden zu stiften, das Menschenleben zu seiner göttlichen Schönheit zu verklären durch das neue religiöse Prinzip, diess war das grosse Ziel seines Lebens, diess die Anschauung seines Berufes, dem er lebte und starb, diess der Inhalt seiner Lehre und die concrete Idee des Christenthums.

Mit grosser Ausführlichkeit hat Daub, in seinen Vorlesungen über die christliche Dogmatik. I. Bd. (1841) S. 190—284, Christum als Juden, sowie als weltgeschichtliche Persönlichkeit dargestellt und nach dieser Seite auch mit Moses, Socrates, Heracles verglichen. Jesum als religiösen Genius aufgefasst zu haben, ist bekanntlich das Verdienst von Strauss, in den „zwei friedlichen Blättern“ (1839). Gegen diese Auffassung hat sich die orthodoxe Bornirtheit aufgelehnt, welcher die Würde wahrer Menschheit, die sich mit Gott eins weiss und diese Einheit im ganzen Leben und Sein plastisch darstellt, für den Stifter des Christenthums nicht genügte, obgleich der Genius der Religion gerade als solcher, als religiöser Heros, schon die übrigen Genien an sich überragt. Vgl. die Anzeige der Strauss'schen Schrift von Ruge, in den hallischen Jahrbüchern 1839. N. 125 f. S. 998 ff. Auf die Entwicklung dieser Idee werden wir später zurückkommen.

Unser Standpunkt ist der historisch-kritische und insofern auch wahrhaft speculative, als er die Persönlichkeit Jesu nicht als ein Product der poetisch-mythischen Phantasie auffasst, welche die ihr aufgegangene (— auf welchem Wege? bleibt da unbeantwortet —) Idee der gottmenschlichen Persönlichkeit auf ein imaginirtes Individuum, das nicht wirklich existirt

habe, übertragen soll. (Bruno Bauer.) Vielmehr halten wir daran fest, dass dieser einzelne Mensch, Jesus, in seiner unmittelbaren religiösen Anschauung sich mit Gott eins wusste und dadurch der historische Anfangspunkt der ganzen christlichen Aera geworden ist. Die Aufgabe und das Ziel der wahrhaft historischen und speculativen Kritik der Evangelien ist eben nichts anders, als die (wie Rosenkranz a. a. O. S. 157 bemerkt): ein in sich einstimmiges Bild des Lebens und Wirkens Christi, eine Harmonie der Evangelien zu Stande zu bringen, was das mit einem bloss negativen Resultate schliessende Leben Jesu von Strauss nicht erreicht hat.

Um die Anschauung der historischen Persönlichkeit Jesu, in ihrer wirklichen Existenz und geschichtlichen Wahrheit, handelt es sich in diesem Abschnitte der philosophischen Kirchengeschichte. Die Idee der Einheit Gottes und der Menschheit, als mit der Idee der menschlichen Persönlichkeit überhaupt identisch, ist in und an der Person zur ersten Anschauung gekommen; die wirkliche concrete Existenz dieses bestimmten geschichtlichen Individuums ist die nothwendige reale Voraussetzung für das Dasein dieser Idee in der Geschichte des Christenthums. Auf dieser geschichtlichen Grundlage der Persönlichkeit Jesu, nach ihrem realen Grundtypus und ihrer persönlichen Lebendigkeit, hat das mit der Anschauung und Idee derselben lebendig erfüllte christliche Bewusstsein der Gemeinde sich das Bild ihres Stifters geistig reproducirt und in einzelnen Zügen durch verherrlichende Mythen und Sagen weiter ausgeschmückt. Vgl. Conradi, Christus in der Gegenwart etc. S. 261 ff.

§. 156.

Die Lehre Jesu und das Prinzip des Christenthums.

Mit der Vollendung des persönlichen Selbstbewusstseins Jesu drängte sich der Inhalt desselben, weil er Wahrheit und Leben und mit der ganzen Persönlichkeit eins war, mit unmittelbarer Lebendigkeit hervor, und so erscheint als der objective Ausdruck seiner Persönlichkeit das eigne Zeugniss Jesu von sich selber, seine Lehre, die das nothwendige Mittel war, um den Inhalt seines Selbstbewusstseins in das Bewusstsein der übrigen Menschheit überzutragen, der neuen Religion, die in seinem Geiste nur erst subjectiv war, auch Objectivität zu verschaffen und eben dadurch das unmittelbare Bewusstsein seiner Sendung, seines Berufes zur lebendigen That zu erheben. Der Inhalt seiner Lehre war aber nicht ein absolut Neues und Fremdes für den Geist der Menschheit, sondern als der entäusserte Inhalt des Selbstbewusstseins Jesu trat derselbe auch der übrigen Menschheit nur scheinbar von aussen, als ein gegebner Inhalt entgegen, in Wahrheit erwies er sich nur als das ausgesprochene, enthüllte Geheimniss des Menschengeistes selbst.

Digitized by Google

Ebenso wie der Inhalt, war auch die Form der Lehre Jesu eine nothwendige, durch den Inhalt mitgegebne, sie war nur die adäquate Form des Inhaltes selbst. Und wie die neue Gottesanschauung, die Idee des Christenthums, in der unmittelbaren Form genialer Ursprünglichkeit und prophetischer Originalität seinem Geiste aufgegangen war, so wurde auch zunächst die thetische Seite seiner Lehre, das specifisch Neue derselben, in der Ferm der noch unmittelbaren Gewissheit, als prophetisches Wort, als Ausspruch Gottes, nicht als eigne, bereits durch die subjective Reflexion hindurchgegangene Lehre, hingestellt. Mit dieser prophetischen Seite verbindet sich dann weiterhin das Moment des Gesetzes, die Lehre tritt in bestimmte Beziehung zur sittlichen Praxis des Lebens, erscheint als sittliches Gebot, als absoluter Ausdruck des göttlichen Willens, der mit der Macht des unbedingten Sollens das ganze Selbst des Menschen in Anspruch nimmt. So ist Jesus Prophet und Gesetzgeber, endlich aber auch Lehrer im engeren Sinne, Exeget und Ausleger des prophetischen Wortes und Gesetzes. Diess geschah besonders in der von ihm mit eindringlicher Parrhesie angewandten parabolischen Lehrweise, in welcher die Idee in dem concreten Bilde menschlicher Verhältnisse und lebensvoller Begebenheiten veranschaulicht erscheint.

Was nun aber näher den besonderen Inhalt der Lehre Jesu, und zwar zunächst a) dieselbe nach ihrer thetischen Seite oder das Prinzip der neuen Religion, angeht, so ist die bestimmte wissenschaftliche Formel für das christliche Prinzip entweder, sofern die objective Seite besonders hervorgehoben wird, die Idee der Einheit Gottes in der Menschheit, oder wenn (was vorzuziehen ist) die subjective, anthropologische Seite entschieden in den Vordergrund treten soll, die Idee der Einheit des Menschen in Gott, die im Wesen des Menschen an und für sich gesetzte Idee nämlich, dass das persönliche Selbstbewusstsein der Menschheit in und durch Gott mit sich eins ist. Diese Idee legt sich nach ihren besonderen Seiten und Momenten in folgender Bestimmtheit für das allgemeine, populäre Bewusstsein auseinander. Zunächst ist in der Anschauung Gottes als des Vaters die Bestimmung des absolut voraussetzungslosen und unbedingten, in sich selbst vollendeten Seins für die religiöse Vorstellung und Empfindung ent-

Digitized by Google

halten und zugleich für das religiöse Subject die Forderung der absoluten Hingebung an den im Universum waltenden Gott ausgedrückt. Weiterhin ist in der Anschauung des Sohnes Gottes die Idee der wahrhaften und vollendeten menschlichen Persönlichkeit und die Bestimmung der in Gott ihrer Autonomie und Freiheit gewiss seienden Menschheit enthalten. Endlich ist auf die Einheit beider Elemente, auf die Harmonie der Freiheit und Nothwendigkeit im sittlichen Selbstbewusstsein der göttlichen Menschheit, das Prinzip und die Anschauung des göttlichen Reiches gegründet.

Was b) die polemische, antithetische Seite des christlichen Prinzips angeht, seine Negativität gegen die unangemessenen Formen des bisherigen religiösen Bewusstseins und gegen den von Seiten der jüdischen Hierarchie dem neuen Religionsstifter entgegentretenden Widerstand angeht, so wurde von Jesus das Neue als eine solche Verneinung des Alten hingestellt, die zugleich die Wahrheit des Früheren herausstellt und als ein positives Moment des neuen Prinzips aufzeigt. Die Negativität der christlichen Idee wird aber von Jesu gegen den empirischen Zustand des Subjects in's Besondere herausgekehrt.

Die c) synthetische Seite des christlichen Prinzips endlich ist die concrete Entfaltung der Idee der Einheit des Menschen in Gott zur Anschauung des Gottesreiches, als eines sittlichen Organismus, worin alle Glieder als ein lebendiges Ganzes in Gott, an den sie hingegeben sind, sich als frei und versöhnt mit der Nothwendigkeit wissen. Diese Idee des Gottesreiches fiel für die Anschauung Jesu mit der Idee der vollendeten Menschheit, als des ewigen Sohnes Gottes oder der Gottmenschheit überhaupt, zusammen.

Ueber die Lehre Christi, nach ihrer formellen Seite, haben sich ausser Hegel (Religionsphilosophie II., S. 288 ff.) auch Conradi Selbstbewusstsein und Offenbarung. S. 150 ff. 185 ff.) und Rosenkranz (theol. Encyclop. 2. Aufl. S. 171 ff.) ausführlich ausgesprochen. Insbesondere hat Conradi darzulegen versucht, wie die mit der Vollendung des persönlichen Selbstbewusstseins Jesu hervortretende und als die Entfaltung der in ihr verwirklichten Wahrheit sich beweisenden Lehre alle Hauptformen der Lehre in ihrer Totalität und wechselseitigen gleichmässigen Durchdringung in sich vereinige, in dem prophetischen Worte die Auslegung und in der Auslegung das Wort, in dem Gesetze die Freiheit und in der Freiheit das Gesetz. Diess wird dann von Conradi (S. 187 ff.) im Einzelnen durchgeführt, wo sich unter Anderem treffende Bemerkungen über die in der Lehrweise Jesu sich aussprechende ächte Popularität, über die para-

Digitized by Google

bolische Lehrweise, über die verneinende und die affirmative Seite der Lehre finden.

Rosenkranz hat als die Hauptformen der Lehre Christi die einfach gnomische Symbolik, die parabolische Allegorik und die paränetische Didaktik charakterisirt und dabei den Gehalt der wichtigsten Parabeln (S. 173 ff.), sowie den dialektischen Inhalt der wichtigsten evangelischen Geschichten aus dem Leben Jesu (S. 176 ff.) andeutend hervorgehoben.

Nach Hegels Vorgang wird von philosophischer Seite (z. B. von Marheineke, Grundlehren der christl. Dogmatik. S. 44, und Rosenkranz, Encyclopädie, 2. Aufl. S. 158, Baur, die christliche Gnosis. S. 716.) die Grundidee des Christenthums als die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des absoluten und endlichen Geistes bestimmt; während von der linken Seite der Hegel'chen Schule, in Folge einer Verwechslung der antithetischen Erscheinungsform des christlichen Prinzips mit der christlichen Idee selbst, der Dualismus des Göttlichen und Menschlichen, des Diesseits und Jenseits für das Prinzip des Christenthums erklärt wird. Vgl. Strauss, christliche Dogmatik. I., 26 f. Wird nun aber Christus als der Mittelpunkt der Weltgeschichte und als der Inhalt der Wissenschaft erkannt; so muss auch das christologische d. i. anthropologische Moment der absoluten Religion bei der bestimmten wissenschaftlichen Formulirung der Idee des Christenthums ausdrücklich in den Vordergrund gestellt werden. Nicht der Mensch ist ein Moment Gottes, sondern Gott ein Element in der Einheit des menschlichen Selbstbewusstseins; also die Einheit des Menschen in Gott der adäquate Ausdruck des christlichen Prinzips. (Vgl. oben §. 46. 48. 49 und 51.)

§. 157.

Die Erlösungsthat Jesu.

Sofern Jesus sein gotteiniges Selbstbewusstsein auch in Leben und That unmittelbar ausprägte und sich selbst als die plastische Gestalt dieses Gottbewusstseins hinstellte, ist er der Erlöser der Menschheit geworden, die in ihm ihr eignes Ideal zum Erstenmale ungekannt und ungewusst, in gegenständlicher Wirklichkeit ahnend schaute. Erlösend ist sein Leben insofern, als eben die wahre Wesenheit und ideale Vollendung des Menschen nicht bloss durch ihn ausgesprochen, sondern in und an ihm zur Erscheinung gekommen, dadurch aber die absolute Möglichkeit gegeben ist, die Endlichkeit und partikuläre Beschränktheit, die Sünde und den Widerspruch im persönlichen Menschenleben abzustreifen, zu negiren und die Menschheit im Einzelnen und Ganzen zu ihrer persönlichen Vollendung und wahren Würde zu erheben. Erlösend ist ferner sein Leiden insoweit, als es nicht zufällige, äussere Noth war, son-

Digitized by Google

dern absolutes Leiden, d. h. ein solches, welches im Wesen der Menschheit nothwendig gesetzt ist, der zu ihrer persönlichen Vollendung aufstrebenden Menschheit wesentlich inhärirt, ein Leiden, das durch die freie That und Selbstbestimmung des Menschen überwunden muss, wenn anders die lichte, freie Höhe der vollendeten Persönlichkeit erklommen werden soll. Erlösende Kraft hat sein Tod nicht insofern, als derselbe der natürliche Ausgang seines äusseren Lebensschicksals und ein Kreuzestod unter Verbrechern war, sondern weil im Tode des wahren, vollendeten Menschen die unendliche Tiefe und der Abgrund des Todes überhaupt, die allgemeine und ewige Bedeutung des Todes für das menschliche Leben gegenständlich angeschaut und festgehalten wird, diese Anschauung sich aber mit dem Bewusstsein Aller auf lebendige Weise vermitteln soll.

In stiller Klarheit floss das Leben Jesu hin und hinterlässt den Eindruck einer absichtslosen, am wenigsten planmässig berechneten Selbstoffenbarung seiner Persönlichkeit; in seinem Leben ward seine Religion unmittelbare That. Zwar hat auch ihn die Lust der Erde gelockt, der Reiz des Bösen trat an ihn heran, er empfand und dachte die Lockung, aber sie blieb machtlos und verstummte vor der freien, selbstbewussten und selbstgewissen Energie seines Gottesbewusstseins, in deren Kraft er sein Selbst verläugnete, die Versuchungen des Lebens überwand, das Böse in seinem Nichts vor Gott erkannte und aus dessen durch freie That vollbrachter Vernichtung, in wahrer Sündlosigkeit, sich zu Gott rettete. Die Sabbathruhe seligen Gottesfriedens goss den Strahlenglanz himmlischer Verklärung über sein ganzes Wesen; in ungetrübter Klarheit schaute er sich selbst eins mit der Menschheit als ihr lebendiges Glied und als einig mit sich selbst in der seligen Gegenwart seines Gottes, und in die kühlende Tiefe dieser mystischen Gotteinheit sich versenkend, genoss er die Seligkeit des ewigen Lebens in Gott.

Wie sein Leben, so war auch sein Leiden seine That, der freie Ausdruck seines persönlichen Selbstbewusstseins. Auch von der Gewalt des Schmerzes wurde sein Wesen im Tiefsten durchschüttert, und den bittern Kelch des Leidens über die Endlichkeit des irdischen Daseins mit seinen Freuden und seiner Schönheit musste er bis auf die Neige leeren. Jener stille Zug der Wehmuth

Digitized by Google

und Trauer, den die griechischen Künstler über die plastisch-schönen Gestalten ihrer Götter auszugiessen verstanden, schwebte wie ein leichter Hauch, gleichsam als die Erfüllung jener durch die Kunst vorahnend ausgedrückten Weissagung des kommenden Gottessohnes, über seine Persönlichkeit, und nicht wenige der in den evangelischen Geschichten uns überlieferten Erzählungen aus seinem Leben tragen deutlich das Gepräge dieser wehmüthigen Ironie über die dem Menschen noch anklebende Endlichkeit.

Die weltgeschichtliche Spitze seines Leidens und die bedeutsame Vollendung seiner Lebensthat ist Jesu Tod, der ebenso nothwendig, wie zugleich das Resultat seiner Freiheit war und somit als sein selbstgewolltes Schicksal erscheint. Am Stamme des Kreuzes, unter dem Grauen der Todesnacht, hat er mit dem Bangen der Vernichtung des individuellen Lebens gerungen, den Jammer im Tiefsten gekostet und endlich gesiegt. Est dann war der Tod überwunden, als die Flamme des Bewusstseins in der seligen Gewissheit verglomm, dass das Resultat seines Lebens, sein zum allgemeinen Leben der Menschheit erweitertes Selbstbewusstsein, bleiben musste, dass aus dem Tode des leiblichen Lebens sein Geist in der Gemeinde der an ihn Glaubenden eine frohe Auferstehung feiern werde. Auch seine Auferstehung war seine That; das Grab behielt nur den entseelten Leib, aber sein persönlicher, erlösender und versöhnender Geist, weilt immerdar im Himmel jedes gotteinigen Menschenherzens als in seiner wahren Heimath.

Die Hauptmomente aus der Geschichte Christi, die hier in Betracht kommen, hat Rosenkranz a. a. O. S. 161 ff. übersichtlich herausgehoben und mit Recht den Tod Jesu als die eigentliche und im höchsten Sinne welthistorische Handlung in seinem Leben bezeichnet, während derselbe bei Strauss als ein blosses Verhängniss erscheint, das über ihn hereinbrach. Die Aufgabe für die Religionsphilosophie, um die es sich hier handelt, ist aber keine andere, als den Tod Jesu wahrhaft historisch und speculativ ebenso als ein nothwendiges Ereigniss, als das Maximum aller geschichtlichen Contraste, wie es Rosenkranz ausdrückt, wie zugleich als die höchste That der Freiheit zu begreifen. Schicksal und Freiheit, tiefstes Leiden und höchste That sind hier nur die nothwendigen Seiten eines und desselben Begriffes. Diese richtige Art der Auffassung des Todes Jesu in seiner absoluten Bedeutung hat schon der Tiefsinn Hegels (a. a. O. II., S. 296 ff.) angedeutet, indem er denselben einmal als natürlichen Tod der Endlichkeit, durch Ungerechtigkeit, Hass und Gewaltsamkeit bewirkt, und dann auch als Tod Gottes selbst fasst, der sich freilich zum Gegentheil, zur Auferstehung wendet und zum Tod des Todes wird. Vgl.

Digitized by Google

Reiff, Anfang der Philos. S. 48 f. und die tieferhabne Stelle über den Tod Christi und den speculativen Charfreitag bei Hegel, philosoph. Abhandl. (1832) S. 157.

Was Schelling über den Opfertod Christi, in seinen neuesten Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung (bei Paulus S. 690 ff., vgl. theol. Jahrb. 1842. S. 618) sagt, ist für die Religionsphilosophie von keiner weiteren Bedeutung, als dass eben der Tod auch von Schelling als die letzte und grösste Handlung Jesu gefasst wird. — Treffende speculative Erörterungen über das Leiden Christi, im Verhältniss zu seiner Sündlosigkeit, die Bedeutung seines Todes und den wahren Sinn der Auferstehung finden sich in Conradi's Kritik der christlichen Dogmen, S. 205 ff. und 230 ff., wie denn überhaupt in dieser Schrift die christlichen Dogmen aus dem Schmelztiegel der speculativen Kritik gereinigt, und auf ihren wahren Gehalt reducirt hervorgehen. Vgl. dazu Conradi, Selbstb. und Offenbarung, S. 276 ff. 292 ff.

3. Der Geist Christi und die Gemeinde.

§. 158.

Das unmittelbare Dasein des christlichen Geistes.

Im vollendeten Selbstbewusstsein Jesu war mit der Anschauung des Reiches Gottes auch die Nothwendigkeit der Gemeinde unmittelbar gegeben, die der reale Anfang und das erste concrete Dasein des Gottesreiches ist, auf der bestimmten Grundlage der Nationalität. Jesus hatte und wusste sich mit Gott eins und stellte sein Leben in dieser Einheit und Versöhnung dar; die Erlösung war durch ihn vollbracht, aber zunächst nur in und an ihm selber, wenn gleich damit der Bestimmung nach für die ganze Menschheit. Dass Alle dahin gelangen sollten, darauf geht seine Weissagung, die Verheissung seines Geistes. Soll sich also das Resultat der Persönlichkeit Jesu, der Geist Christi, als seine Religion und seine That, in der Menschheit wahrhaft fortsetzen, soll das christliche Prinzip die Menschheit lebendig durchdringen; so muss es sich zunächst im Subject ein bestimmtes Dasein geben, seine negative Kraft in demselben bethätigen und endlich auch seine universale Seite herauskehren, d. h. die allgemeine Idee des Reiches Gottes muss sich innerhalb der gegebnen Lebensverhältnisse ein bestimmtes Dasein geben, sich als Gemeinde realisiren.

Die Möglichkeit und Bedingung dieser Verwirklichung des christlichen Prinzips in der Gemeinde ist der in den Jüngern

Digitized by Google

Christi lebendige Geist des Meisters, welcher durch die Predigt überliefert und fortgepflanzt und mit dem Bewusstsein der übrigen Menschheit vermittelt, sich sein unmittelbares Dasein im gläubigen Subject gibt.

Durch Jesu Tod wurde die Isolirung seiner Persönlichkeit aufgehoben und musste sich diese zum Dasein seines Geistes in seinen Jüngern erweitern. Dieses Dasein des Geistes Christi in den Aposteln ist eine geschichtliche Thatsache. Was in mythischer Weise als seine Auferstehung und Himmelfahrt, als sein Hingang zum Vater vorgestellt wird, diess ist in Wahrheit eben die Offenbarung und Mittheilung seines Geistes, deren Resultat wiederum, eben als objective historische Thatsache, an das Pfingstfest geknüpft ward. Aus dem Geiste der Jünger und Apostel wurde die Persönlichkeit des Dahingeschiedenen, deren Eindruck erst nur vorwaltend als eine unbestimmte, zerstreute Nachwirkung sich darstellte, nach und nach aber zu immer concreterer Gestalt sich sammelte, als die bestimmte Christusidee wiedergeboren.

Durch den unmittelbaren Drang ihres von der Macht des Geistes Christi überwältigten Bewusstseins wurden die Jünger zur Verkündigung dieses ihnen offenbarten neuen geistigen Lebens getrieben, sie wurden damit Apostel. Prinzip und Grund der Predigt der Jünger ist der in ihnen wirksame persönliche Geist Christi, und der Inhalt der Predigt ist nichts anders, als die concrete Persönlichkeit Christi selbst, das Evangelium vom erschienenen Gottessohne und von dem Himmelreiche, das er auf Erden zu stiften gekommen war. Bedingung der Aufnahme der Predigt ist diejenige Bestimmtheit des Subjects, welche dem im Worte ausgesprochenen Geiste nicht widerstrebt, sondern selbst diesen Geist schon unmittelbar in sich findet und ihn durch den zündenden Blitzstrahl von aussen zum Lichte sich entfalten lässt.

So ist die Predigt der Weg zum Glauben, in welchem sich der Gegenstand der Verkündigung mit dem Bewusstsein des Subjects zusammenschliesst. Inhalt und Prinzip der Predigt ist auch Gegenstand und Grund des Glaubens, dessen Bedeutung darin besteht, dass er der unmittelbare Anfang der werdenden Versöhnung des Subjects, die erste, noch unentwickelte Form des gotteinigen Selbstbewusstseins ist; denn das erlösungsbedürftige und seiner eig-

Digitized by Google

nen Leerheit und Unbefriedigung inne gewordene Subject hat im Glauben die unmittelbare Gewissheit der Versöhnung und Befriedigung vorerst nur durch die Persönlichkeit eines Andern, des Glaubensgegenstandes. Diese im Glauben enthaltene Erhebung zum persönlichen Ideal entwickelt sich aber zu einem lebendigen Prozess, dessen Resultat die wahrhafte und freie Versöhnung des Subjects ist.

Allerdings hat Jesus selbst die Gemeinde gestiftet, sofern schon die Gemeinschaft der um ihn als ihr centrales Leben sich schaarenden Jünger als der Anfang und die Grundlage der Gemeinde betrachtet werden muss. Auf den Glauben seiner Jünger hat er die Gemeinde gebaut (Matth. 16, 18). In dem Verhältniss, in welchem jene zu ihrem Meister standen, ist die Gemeinde an sich schon gesetzt und vorgebildet; die Elemente derselben sind darin wesentlich schon enthalten, nämlich das Ergreifen des christlichen Prinzips, der Glaube und das Bekenntniss, dass Jesus der Gottessohn sei, dann der dialektische Prozess des Glaubens, das Aufgeben ihres vereinzelten Fürsichseins in der Nachfolge und Hingebung an den Meister als ihr Haupt und ihre Einheit, zu welchem sie sich als die Reben zum Weinstock verhielten, und endlich das Bewusstsein ihrer Bestimmung, ihre Gemeinschaft mit dem Herren auch in That und Leben umzusetzen und an der Realisirung des Gottesreiches zu arbeiten. Eben darin liegt auch wesentlich das Verhältniss der Gemeinde zu ihrem Stifter. Ueber die Entstehung der Gemeinde und die Predigt der Apostel vgl. Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. S. 57 ff. und S. 77 ff., Hegel Religionsphilosophie, II., S. 307 ff. und Reiff Anfang der Philosophie, S. 119.

§. 159.

Die subjectiven Wirkungen des christlichen Geistes.

Im gläubigen Subject ist der Boden, auf welchem der persönliche Geist des Auferstandenen seine nächsten Wirkungen äussert. Der Glaube, als der Lebenskeim der Versöhnung des Subjects, ist durch sein eignes Prinzip nothwendig auf die Zukunft gerichtet, wesshalb er sich zugleich wesentlich als Hoffnung bestimmt. Als der verschlossene Keim des wahrhaft vollendeten Selbstbewusstseins hat sich der Glaube zur wirklichen Gegenwart Christi im Subject umzusetzen. Diese Vollendung des Glaubens ist zugleich die Aufhebung desselben als solchen, weil der Eintritt eines Höheren, der wahrhaften Versöhnung des Subjects mit seinem Gotte, welche für das hinter diesem Ideal noch znrückbleibende empirische Subject die Bedeutung des Sollens hat.

Digitized by Google

Diese im gläubigen Subject vor sich gehende immanente Dialektik des Glaubens, als der Vermittlungsprozess zur vollständigen Ineinsbildung des Glaubensgegenstandes und des gläubigen Subjects, durchläuft seine besonderen Stufen in der religiösen Wiedergeburt, als dem Anfange, der Rechtfertigung, als der ruhigen Mitte, und der vollendeten Selbstdarstellung des wiedergeborenen, versöhnten Subjects, als dem Resultate des Prozesses, und bildet die nothwendige Vermittlung zum objectiven Dasein des Geistes in der Gemeinde.

Was nun zunächst den Prozess der religiösen Wiedergeburt angeht, so vollzieht sich dieser wiederum in drei besonderen Stadien. Der Eindruck der Idee oder des persönlichen Geistes im gläubigen Subject äussert sich nämlich zunächst als ein theoretischer Eindruck auf das Wissen — als Erleuchtung, dann als ein Ergriffenwerden des Willens — als Reue, die in den Entschluss übergeht, die empirische Subjectivität dem in den Willen aufgenommenen Ideale gemäss zu gestalten. Hiermit tritt die andere Stufe in der Dialektik des Glaubens ein, die Rechtfertigung vor Gott, die ihren objectiven Anfang in der Empfindung der Gnade, ihre subjective Mitte in der Vergebung und ihr Resultat, ihre concrete Vollendung, in dem Frieden des Erlöstseins hat. In der Gnade ist das Bewusstsein enthalten, dass die dem Subject zu Theil werdende Versöhnung zunächst immer einen von dem subjectiven Thun unabhängigen, positiven Ausgang hat und durch die Voraussetzung einer andern Persönlichkeit von aussen her vermittelt ist. Die Wirkung der Gnade im Subject äussert sich als die Aufhebung der Entzweiung, als Vergebung, in der wiederum die Erlösung oder die selige Empfindung des Subjects, vom innern Zwiespalt befreit und mit Gott versöhnt zu sein, begründet ist. Aus Gnaden (sagt der Apostel) seid ihr selig geworden durch den Glauben. Das durch die Energie des Glaubens gerechtfertigte Subject stellt sich als ein neuer Mensch dar, der aus der Zerrissenheit und Unbefriedigung seines früheren Zustandes zu einer aus dem Geiste Christi wiedergebornen, in sich mit Gott versöhnten Persönlichkeit auferstanden ist und sich selbst zur Offenbarung des gegenwärtigen Gottes auferbaut. In dem Bewusstsein der Demuth, die sich selber verleugnend an die Menschheit und an den im Universum walten-

Digitized by Google

den Gott sich hingibt, behauptet der Gottesmensch zugleich mit Freiheit sein Selbst; indem er sich im Ganzen erfasst und das Ganze in sich zurückschlingt und zusammenschliesst in Einer religiösen Gemeinliebe, ist er die zu schöner Harmonie verklärte Erscheinung der vollendeten religiös-sittlichen Persönlichkeit.

Hegel hat in der Religionsphilosophie (II., 328 f.) zwar die aus dem Glauben hervorgehende Vermittlung des Glaubensinhaltes mit dem Subject als einen absolut nothwendigen Prozess des Subjects in und an ihm selber festgehalten, ohne aber die praktische Energie der Dialektik des Glaubens hervorzuheben, die gerade das Wesentliche ist. Der Glaube hat überhaupt bei Hegel eine vorwaltend theoretische Bedeutung, als ein Wissen. Allerdings werden die hierher gehörigen Momente: die Wiedergeburt, Reue und Busse, der Genuss der Versöhnung, auch bei Hegel erwähnt, aber in einem andern Zusammenhang und mit der Taufe und dem Abendmahl in Verbindung gebracht (p. 333 ff.). In derselben Einseitigkeit ist die Darstellung der Dialektik des christlichen Geistes bei Conradi (a. a. O.) befangen, der ebenfalls nur die Vermittlung des Glaubens zum Wissen, zur Erkenntniss hervorhebt, ohne des praktischen Prozesses im gläubigen Subject zu gedenken. Dieser, wie er oben von uns in seinen wesentlichen Momenten angedeutet worden, ist aber ein ewiger Prozess, der seit der Stiftung des Christenthums und der ersten Gemeinde sich fortwährend wiederholt und keinem Individuum, welches zur Freiheit des gotteinigen und versöhnten Lebens gelangt, erspart wird. In diesem Sinne kommen wir später nochmals auf diesen Gegenstand zurück.

§. 160.

Das objective Dasein des christlichen Geistes in der Gemeinde.

In der aus dem Glauben gebornen religiös-sittlichen Versöhnung der Einzelnen gründet sich die Wahrheit der Gemeinde, als das wirkliche Dasein des Reiches der Versöhnung Aller in Gott. Der Vermittlungsprozess der Versöhnung im Subject hat die absolute Bestimmung, sich in allen Gläubigen zu vollziehen; die im christlichen Prinzip gesetzte Einheit des Menschen in Gott soll sich zum Leben Aller erweitern, und es entsteht darum die Aufgabe, die wachsende und sich ergänzende Gemeinde der Gläubigen immer von Neuem zu diesem Zustande des Erlöst- und Versöhntseins hinzuleiten und fortwährend darin zu erhalten. Diese fortwährende Auferbauung der Gemeinde zur Gemeinschaft religiös-sittlicher, in Wissen und Wollen thatsächlich mit Gott versöhnter Individuen, geschieht in dem objectiven Prozesse des Cultus, dessen Prinzip der christliche Geist in seiner praktischen Energie, und sein Begriff

Digitized by Google

die Selbstdarstellung der Gemeinde zur Wahrheit ihres Wesens ist. Den Ausgangspunkt und die Basis des Cultus bildet die im *Priesterthum* oder *Clerus* als schon vorhanden gesetzte Versöhnung und bewusste Gegenwart des Ideals, so dass dieser die Vermittlung des Ideals mit dem Bewusstsein der übrigen Gemeinde, als der *Laien*, übernimmt. Die Einheit von Priester und Laien stellt die *versammelte Gemeinde* dar, die darum die concrete Mitte des Cultus bildet, dessen Ziel und Resultat die *Erbauung der Gemeinde* zum lebendigen Tempel des gegenwärtigen Gottes ist. In der concreten Entfaltung seiner Formen gestaltet sich der Cultus als *gemüthlicher, intellectueller* und *ritueller*.

Zur Idee der Gemeinde gehört auch, dass sie sich ihres Grundes, ihres Inhaltes und ihrer Einheit bewusst werde, dass sie aus der bloss gläubigen Gemeinde zur wissenden sich erhebe. Durch den im Glauben nothwendig gesetzten Geist ist der Grund und Anfang zur christlichen Erkenntniss, zum *Selbstbewusstsein der Gemeinde* gelegt. In der Gnosis oder christlichen Erkenntniss hat sich der denkende Geist des Subjects den Glaubensinhalt der Gemeinde zum begriffenen Eigenthum gemacht. Der objective Inbegriff dieser Erkenntniss ist der *Lehrbegriff* oder das *Dogma*, welches, wie es aus dem allgemeinen Selbstbewusstsein der gläubigen Gemeinde herausgeboren ist, so auch als die nothwendige, vom Geiste selbst gesetzte Schranke gegen die Zufälligkeit und Willkür eines vom Glaubensgrunde sich lossagenden, blos subjectiven Denkens sich erweist. Das Resultat der jezeitigen denkenden Auffassung des Glaubensinhaltes in der Gemeinde wird in kurzer, compendiarischer Form im *Glaubenssymbol*, als dem Ausdruck der Einheit des Lehrbegriffs mit dem Glaubensinhalte, zusammengefasst. Die fortschreitende Bewegung des über seine jeweilige Fixirung im Symbol stets übergreifenden christlichen Geistes, die stetige Selbstkritik desselben, ist das *Prinzip der Tradition*, aus welchem sich auf jeder neuen Stufe seiner fortgeschrittenen Entwicklung der christliche Geist in neuen Formen des Symbols ausprägt. So erweist sich der Geist als der Herr der Gemeinde, als der Grund ihrer Freiheit.

Die Energie des christlichen Geistes als Gemeingeistes prägt sich aber auch in bestimmten Formen des geselligen Daseins aus,

Digitized by Google

das sich in der Verfassung zu einer festen Ordnung organisirt. Auf der Grundlage der Verfassung, die ebenfalls der autonomische, ebenso freie, wie nothwendige Ausdruck der jezeitigen Entwicklungsstufe des christlichen Geistes ist, kann sich nunmehr das Selbstbewusstsein und die Gesinnung der Gemeinde in die concrete That umsetzen. In den Willen der Einzelnen aufgenommen, ist das religiöse Selbstbewusstsein der Gemeinde als sittlicher Gemeingeist, als christliche Sitte wirksam. Das Prinzip alles Handelns in der Gemeinde ist die religiöse Gemeinliebe, die sich in dem wechselseitigen Verhältniss der Glieder der Gemeinde als Vervollkommnung Aller durch einander bethätigt. Aber erst, wann der sittliche Gemeingeist im Kampf gegen die endliche Welt und die Sünde seine Energie bewährt und den Sieg über die Welt errungen, sich als religiösen Weltsinn bethätigt hat, ist das Ziel der Gemeinde, die Universalität des Gottesreiches erreicht.

In diesen besonderen Bestimmungen der Gemeinde als sich auferbauender, als ihrer selbst bewusster und als sittlicher liegt ihre Bestimmung und Anlage zur Universalität, die aber nicht sowohl in der extensiven, unendlichen Ausbreitung derselben über den ganzen Erdkreis ihre wahre Bedeutung hat, sondern vielmehr in der Einheit des die Vielheit besonderer Gemeinden in sich zusammenschliessenden Staates realisirt ist. Der Staat ist der eigentliche feste Boden der Allgemeinheit und Universalität des Gottesreiches. Die intensive Macht und Negativität des christlichen Geistes geht darauf aus, das ganze staatliche Leben zu durchdringen. Vgl. hierüber Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. S. 159 ff. und desselben Kritik der christlichen Dogmen, S. 345 ff.

II. Die weltgeschichtlichen Entwicklungsstufen des Christenthums.

§. 161.

Uebergang und Uebersicht.

Die weltgeschichtliche Entwicklung der christlichen Idee beginnt da, wo die vorchristliche religiöse Weltanschauung ihre Grenze hatte, an dem unversöhnten Gegensatze der sinnlichen und geistigen Welt, an dem abstracten Dualismus der ganzen Welt- und Gottesanschauung. Dieser Gegensatz, welcher im Selbstbewusstsein Christi absolut gelöst und an sich aufgehoben war, musste sich

Digitized by Google

nun auch in der übrigen Menschheit zur Ausgleichung bringen, das christliche Prinzip musste in der Welt seine praktische Energie bewähren. Dieser Vermittlungsprozess bildet das Interesse der weltgeschichtlichen Entwicklung des Christenthums. Das Christenthum trat in der Geschichte nicht als ein absolut Fertiges und für alle Zeiten bestimmt Abgeschlossenes auf, sondern ist ein geschichtliches Prinzip, das den verschlossenen Reichthum seines Inhaltes nach und nach auseinanderlegt. Der Verschmelzungsprozess der christlichen Idee mit dem Geiste der Menschheit durchläuft darum, sowohl nach ihrer theoretischen Seite, im Dogma, als auch nach ihrer praktischen Darstellung und äusseren Erscheinung im kirchlichen Leben, verschiedene Stufen, deren specifischer Unterschied und historische Bedeutung in der verschiedenen Bestimmtheit liegt, wie sich die Idee der Versöhnung im Bewusstsein und Leben der Gemeinde darstellt. War nun in der Stiftung des Christenthums das neue Prinzip erst in seiner ethischen Unmittelbarkeit aufgetreten, so mussten nunmehr nach dem Tode des Stifters die besonderen Seiten des Prinzips antithetisch auseinandertreten. Die Grundidee des Christenthums, die Einheit Gottes in der menschlichen Persönlichkeit, trat darum, sobald sie sich in die entzweite, zerrissene Welt einbilden sollte, vorerst wieder als der Gegensatz ihrer Elemente hervor und stellte sich als theoretischer und praktischer Dualismus dar, der nach Einheit und Versöhnung hinstrebte. Nur zur Versöhnung bestimmt weiss sich vorerst die vom christlichen Prinzip ergriffene Welt, aber die Versöhnung selbst ist ihr noch eine zukünftige und jenseitige. Diesen allgemeinen Charakter manifestiren, in verschiedenen Nüancirungen, die folgenden geschichtlichen Erscheinungsformen des Christenthums.

A. Die erste Stufe in der weltgeschichtlichen Entwicklung des christlichen Geistes ist das **Urchristenthum**, die Periode von der Zeit der Apostel bis zur Entstehung der Idee der Kirche oder bis zur Mitte des dritten christlichen Jahrhunderts. Das Interesse dieser Epoche bildet das gährende Wogen und Drängen des christlichen Geistes, sich mit den vorhandenen Bildungselementen in das gehörige Verhältniss zu setzen, sie zu durchdringen, ihre Unangemessenheit aufzuheben und den wahren Gehalt derselben

Digitized by Google

sich anzueignen und dadurch das neue Prinzip in seiner selbständigen substantiellen Bestimmtheit als geistige Macht der Welt hervortreten zu lassen. Es ist die Zeit der Substantialiät der christlichen Idee.

B. Die zweite Stufe in der weltgeschichtlichen Entwicklung des christlichen Geistes ist der **Katholicismus**, welcher äusserlich die Zeit von dem bestimmten Hervortreten der Idee einer Kirche, um die Mitte des dritten Jahrhunderts, bis zur Negation und Ergänzung des katholischen Prinzips durch die Reformation begreift. Es ist die Zeit des schroffen Dualismus der christlichen Idee. Die mittelalterlich-katholische Weltanschauung ist auf den Dualismus des Ewigen und Zeitlichen, der himmlischen und irdischen Welt, dieses und jenes Lebens gebaut; in das überirdische Jenseits ist alle Wahrheit und Schönheit, aller Werth und alle Vollendung des Lebens verlegt, das diesseitige Erdenleben dagegen als ein gottleeres und gottentfremdetes vorgestellt, welches nur durch die Kirche, d. i. den Clerus und sein Thun, als die gegenwärtige Repräsentation des himmlischen Lebens im Diesseits, mit dem jenseitigen überirdischen Dasein in äusserlichem Zusammenhang erscheint. Dem Bewusstsein fehlt noch die Kraft, um die Aufhebung des Dualismus zwischen Gott und Welt, anstatt im Nacheinander zweier Welten, vielmehr in der gegenwärtigen, diesseitigen Wirklichkeit selbst zu vollziehen und die in ein fernes, abstractes Jenseits hinausverlegte Wahrheit des göttlichen Lebens schon im Diesseits gegenwärtig zu haben.

C. Die dritte Stufe der christlichen Entwicklung stellt der **Protestantismus** dar, in welchem der abstracte Dualismus der katholisch-mittelalterlichen Weltanschauung sich zu vermitteln beginnt und die antitethische Bestimmtheit des christlichen Prinzips einen Schritt näher zur wahrhaften Versöhnung fortgeht. Dadurch, dass im Protestantismus die Gemeinde ihre Versöhnung nicht mehr ausser sich durch den Clerus gegenständlich hat, sondern der Prozess der Versöhnung in das Subject selbst verlegt wird, ist schon unmittelbar der Anfang gesetzt, um die Vollendung der Gemeinde zum freien Reiche mit Gott versöhnter Glieder aus einem bloss vorgestellten Jenseits in die diesseitige Wirklichkeit hereinzurücken.

Digitized by Google

Den Dualismus der urchristlich-mittelalterlich-protestantischen Weltanschauung wahrhaft und vollständig aufzuheben, die diesseitige Welt zum gegenwärtigen Gottesreich, zum wirklichen Reich der Versöhnung herauszubilden, die Universalität des Christenthums zur Wahrheit zu machen und das göttliche Leben als ein bereits angebrochenes, ewig sich fortsetzendes Leben der in Gott einigen Menschheit erscheinen zu lassen, — diess bleibt der weiteren Entwicklung der christlichen Idee zur absoluten Religion und Welt in der Zukunft vorbehalten.

Dass das Christenthum in seiner bisherigen historischen Erscheinung nicht stehen bleiben könne, dass vielmehr auch der Protestantismus eine ebenso endliche Form des Christenthums, wie der Katholicismus sei, und dass aus diesen bisherigen Formen durch die Vermittlung der Philosophie eine neue Form der Religion, als das wahre oder absolute Evangelium, sich hervorbilden werde, hat bereits Hegel zu Anfang dieses Jahrhunderts verkündigt. Vgl. Rosenkranz: Hegels Leben, S. 140 f. und Hegels philosophische Abhandlungen, herausgegeben von Michelet, S. 114 f. Schelling hat darum eben nichts Neues verkündigt, wenn er (bei Paulus a. a. O. S. 713 ff.) als leitenden Grundgedanken für die philosophisch-geschichtliche Auffassung der Kirchengeschichte diese Idee der historischen Continuität und Negativität der christlichen Idee festhält. Es sind aber wahrhaft speculative und keimkräftige Gedanken in folgendem Bekenntnisse des Berliner Theosophen enthalten: „In Deutschland werden die Schicksale des Christenthums sich entscheiden; es ist das universellste Volk. Beide Kirchen stehen mit gleichem Rechte einander gegenüber — das Zeichen einer bevorstehenden neuen Entwicklung. Auch der Protestantismus ist mir ein Durchgangspunkt; mein Standpunkt ist das Christenthum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklung, mein Ziel jene erst wahrhaft allgemeine Kirche — wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist — allein im Geiste zu erbauen und nur in vollkommener Verschmelzung des Christenthums mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntniss. So lange Christus ein Geheimniss ist für die Kirche, so lange es eine Kirche für ihre Aufgabe hält, Christum wie in einem verschlossenen Schrein in der Form zu zeigen, hat der Protestantismus sein Ziel noch nicht erreicht. Der Protestantismus ist nur Vermittlung in Bezug auf ein Höheres; darum hat er allein eine Zukunft; der starre Papismus kann nur mit seiner Hülfe in die Zukunft gelangen. Der Katholicismus, als Kirche Christi, hatte die Sache und hat sie noch; sein Verdienst ist es, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christo bewahrt zu haben Sie aber hat nicht das Verständniss; ihre Einheit war nur eine äussere, blinde, nicht verstandene. Hat der Katholicismus seinen geschichtlichen Gegensatz gefunden, so kann dieser nur Uebergang zur verstandenen freien Einheit bilden . . . ., zum Christenthum in seiner allgemeinen Bestimmtheit, und so ist das wahrhaft Katholische nunmehr erst Gewinn der Reformation.“ Vgl. Paulus a. a. O. S. 723 ff.

Digitized by Google

Strauss bleibt, indem er (Glaubenslehre, I., S. 37 ff.) die Hauptepochen in der Entwicklung des Christenthums kurz charakterisirt, bei dem blos negativen Resultate, der Herausstellung der Einseitigkeit der bisherigen Form des Christenthums, stehen, ohne daraus die positive Energie der Zukunft zu entwickeln. Diess hat seinen letzten Grund darin, dass auch Strauss, mit Hegel, den Dualismus im Christenthum, die antithetische Seite der christlichen Idee, zum Prinzip macht, anstatt als das christliche Prinzip, wie es im Geiste Jesu aufgegangen, die Versöhnung der Welt mit Gott festzuhalten und dasselbe dann in den Gegensatz seiner Inhaltsmomente geschichtlich sich auseinanderlegen zu lassen, die sich dann endlich wieder, eben durch den ganzen geschichtlichen Vermittlungsprozess, auf einer dritten höheren Stufe, in der Religion der Zukunft, zur wahrhaft erfüllten, freien Versöhnung zusammen schliessen.

Dass von uns als die drei Hauptstufen der bisherigen geschichtlichen Entwicklung des christlichen Prinzips das Urchristenthum, der Katholicismus und der Protestantismus bezeichnet worden, die schon von Daumer (Andeutungen eines Systems speculativer Philosophie. 1831. S. 18 ff. 30 f.) als solche hervorgehoben wurden, rechtfertigt sich durch die objective Dialektik des christlichen Prinzips selbst.

Erste Stufe.

Das Urchristenthum

oder

die vorkatholische Entwicklung der christlichen Idee bis in's dritte Jahrhundert.

§. 162.

1. Der allgemeine Charakter des urchristlichen Geistes.

Als nach dem Tode Jesu sein persönlicher Geist, die Anschauung des idealen Christus, in das Bewusstsein der Gemeinde sich eingepflanzt hatte, begann sich nun die Versöhnung des tiefen Zwiespaltes in der Menschheit zu vermitteln; die in Wissen und Willen im Dualismus des Göttlichen und Menschlichen stehende Welt rang nunmehr, vom Lebensprinzip des Christenthums ergriffen, aus tiefstem Geistesbedürfnisse danach, theoretisch und praktisch den Zwiespalt der Welt mit Gott zu überwinden. Als die nächste Aufgabe, nach der theoretischen Seite, ergab sich darum, dass sich das neue Prinzip mit den vorhandenen geistigen Lebenselementen der heidnischen, insbesondere griechisch-römischen, und jüdischen Welt

auseinandersetzte, dieselben entweder ausschied, oder sich aneignete, um aus diesem dialektischen Prozesse das christliche Element in seiner bestimmten Individualität und Selbständigkeit heraustreten zu lassen. Nach der praktischen Seite rang der urchristliche Geist danach, das wirkliche Leben dem aufgegangenen Ideale gemäss zu gestalten und den Eintritt des Gottesreiches der Versöhnung anzubahnen.

Die Ueberwindung des Dualismus im innnern und äusseren Leben konnte freilich vorerst nur unvollkommen gelingen. Das Hauptinteresse des urchristlichen Glaubens bewegte sich natürlich, in Folge des nachhaltigen Einflusses, den der Eindruck der persönlichen Erscheinung Jesu auf die Jünger und ersten Christen hervorgebracht hatte, um die Person Jesu und zwar vorwaltend nach ihrer äusserlich-geschichtlichen Seite. Die Persönlichkeit Christi hatte zuerst noch die Bedeutung eines zwischen Gott und der gottleeren und gottentfremdeten Menschheit mitten hinein tretenden, von der übrigen Menschheit specifisch verschiedenen Mittlers und Erlösers, von dessen Göttlichkeit das gläubige Subject im Gefühle seiner Unzulänglichkeit noch wie von einer fremden Macht überwältigt wird ohne in dem gegenständlichen Bilde des Erlösers sein eignes ideales Wesen, sein eignes höheres Selbst zu ahnen. Seine eigne Versöhnung und Vollendung im göttlichen Reiche schaute das Bewusstsein der urchristlichen Menschheit noch als ein in der allernächsten Zukunft vor sich gehendes und mit der sichtbaren und und sinnlichen Wiederkunft Christi verbundenes äusseres Ereigniss an, mit dessen Eintritt die sehnsüchtige Hoffnung der Christen die Erfüllung alles dessen verbunden dachte, was die mangelhafte und beschränkte Gegenwart des neuen Christenthums vermissen liess. Der Glaube, die Speculation und das Leben des ältesten Christenthums drehte sich um diese beiden Angelpunkte der ersten, vergangenen Erscheinung und der zweiten, bevorstehenden Wiederkunft des Erlösers, und der gegenwärtige Zustand des Christenthums galt nur als ein vorläufiger, interimistischer, als eine Zeit der Erwartung und Vorbereitung für den Eintritt des eigentlichen christlichen Reiches.

Dieser so bestimmte Glaubensinhalt legte sich in Gemüth und Phantasie der Gläubigen in eine Reihe äusserlicher, theils vergangener, theils zukünftiger Thatsachen auseinander, mit welchen sich

Digitized by Google

das urchristliche Bewusstsein vorwaltend beschäftigte. Das von der überlieferten Idee der Persönlichkeit Jesu lebendig ergriffene und durchdrungene Bewusstsein machte sich das Bild dieser Persönlichkeit in einer mit mancherlei verherrlichenden Ausschmückungen vermischten Gestalt anschaulich, die dem gläubigen Gemüthe als die eines von den übrigen Menschen specifisch verschiedenen, in seiner Art einzigen, der Gottheit näher gerückten Wesens erschien. Und so wurde denn die ganze vergangene Lebensgeschichte Jesu, sowie die erwartete Wiederkunft desselben, von der das Bild Christi reproducirenden gläubigen Phantasie aus der Sphäre reinmenschlicher, naturgemässer Erscheinung und Entwicklung in das Bereich des Wunderbaren und Ausserordentlichen entrückt und mit einem übermenschlichen Strahlenglanze umgeben, hinter dessen Hülle in dunkler Entfernung die wirkliche Gestalt der Persönlichkeit Jesu verborgen war. Das mythische Christusbild des Urchristenthums war darum in Einem das Product der wirklichen Lebenserscheinung Jesu und zugleich der Art und Weise, wie sich diese in dem phantastischen und gährenden Bewusstsein der ersten Christen abspiegelte.

Die Verkündigung und Ueberlieferung des Evangeliums von dem erschienenen und wiederkommenden Messias bildete auch den wesentlichen Inhalt der urchristlichen Lehre. Der anfänglich bloss mündlichen Ueberlieferung des evangelischen Glaubensinhaltes trat bald eine schriftliche Fixirung in den Evangelien zur Seite, welche mit den an bestimmte Gemeinden gerichteten apostolischen Sendschreiben zusammen die Schrift genannt wurden. Somit verstand die urchristliche Zeit unter apostolischer Tradition die mündliche oder schriftliche Ueberlieferung des evangelischen Inhaltes, und man ging, um in streitigen Fällen das ächt Apostolische zu eruiren, ebenso auf die in den apostolischen Gemeinden vorhandene mündliche, wie auf die in den apostolischen Sendschreiben und Evangelien schriftlich fixirte apostolische Ueberlieferung zurük. Beide waren, als das ächt apostolische verbum divinum, gleich bedeutend, gleich gültig und einander wechselseitig ergänzend. Der Inbegriff dieses von der Apostel-Zeiten her in den Gemeinden mündlich wie schriftlich fortgepflanzten christlichen Glaubens ward dann zur regula fidei ab apostolis tradita zusammenge-

fasst, als deren letzte bestimmte Fassung wir das s. g. apostolische Symbolum überkommen haben. Diese galt dann als der kirchliche Kanon der christlichen Wahrheit, als die Norm, wonach die Schrift auszulegen und alles sonst Ueberlieferte zu prüfen sei; die Uebereinstimmung mit dieser zur Glaubensregel fixirten Tradition des evangelischen Inhaltes galt als Kennzeichen der Rechtgläubigkeit. In der Auslegung und Entfaltung dieses Glaubenssymbols zur Erkenntniss und Wissenschaft, in der Vermittlung seines Inhaltes mit dem Denken ward der Grund zur Entstehung der christlichen Dogmatik und Religionsphilosophie gelegt.

Seit Strauss (1835) in seinem Leben Jesu die evangelische Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Mythe auffasste, hat sich das verkehrte und nutzlose Streben einer auch gegen die schreiendsten Widersprüche geflissentlich sich verschliessenden capricirten Orthodoxie, die mythischen Elemente der evangelishen Geschichte zu läugnen und alle einzelne Erzählungen als wirklich geschehene, äusserlich geschichtliche Ereignisse festzuhalten, bis zu der albernen Behauptung hinaufgeschraubt, dass die mythische Auffassung des Lebens Jesu die Existenz desselben läugne und auch sein geschichtliches Erschienensein als ein Product des dichtenden Selbstbewusstseins der Gemeinde darstelle. Solches non plus ultra von Lächerlichkeit, mag es auch an Bruno Bauer's boden- und kritikloser Kritik einen Vorwand haben, legt genugsames Zeugniss ab von der fanatischen Gereiztheit und blinden Wuth einer auch im Todesröcheln sich noch nicht verloren gebenden, kritik- und gedankenlosen Orthodoxie, für welche die durch die ungebildete und verworrene religiöse Phantasie, die sich noch nicht zur Klarheit und Freiheit des Selbstbewusstseins geläutert hat, mit bunten Lappen und äusserlichem Flickwerk puppenmässig ausstaffirte Zwittergestalt einer imaginären, übermenschlichen Persönlichkeit höheren Werth hat, als das reine Bild der im Lichte ihrer eignen Erhabenheit und göttlich-menschlichen Verklärung strahlenden Menschengestalt. Uns aber gilt das Wort des Laienevangelisten:

„Das Wesen ist erwacht, der Schein ist fort,
Vor dem Gedanken muss die Schale springen!"

Ueber das mythische Christusbild der urchristlichen Zeit und insbesondere den urchristlichen Grundgedanken seiner Wiederkunft vgl. ausser des Verf. Mythologie und Offenbarung II. §. 44. S. 114 ff. noch besonders Strauss, christliche Dogmatik II. S. 81 ff. Zeller, Aphorismen über Christenthum, Urchristenthum und Unchristenthum, in Schwegler's Jahrbüchern der Gegenwart. 1844. S. 491 ff. — Ueber den urchristlichen Traditionsbegriff, in seinem Zusammenhang mit der kirchengeschichtlichen Entwicklung der Traditionsidee überhaupt, vgl. ebenfalls Jahrbücher der Gegenwart. 1845. S. 627 ff. und Baur's Dogmengeschichte (1847) §. 19. S. 80 f.

Der innere Fortschritt in der Entwicklung des urchristlichen Geistes ist übersichtliche folgender.

Digitized by Google

Die im gläubigen Bewusstsein erwachende Reflexion und Speculation, die den Glaubensinhalt flüssig zu machen und zum Wissen zu erheben strebte, drehte sich in der urchristlichen Periode vorwaltend um die Christologie, und zwar erscheint im apostolischen Christenthum des ersten Jahrhunderts, als dem ersten Stadium der urchristlichen Entwicklung, die Christologie in engster Verbindung mit der Eschatologie, in der gnostischen Zeit des zweiten Jahrhunderts, als dem zweiten Stadium der urchristlichen Entwicklung, die Christologie als Logoslehre in innigster Verbindung mit der Weltschöpfung und der vorchristlichen Welt, und endlich im dritten Stadium des Urchristenthums, der zu Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts auftretenden kirchlichen Wissenschaft, die Christologie in ihrem Verhältniss zur Anthropologie, womit der Kreis der im urchristlichen Glauben gesetzten Momente relativ durchlaufen war.

Die Entwicklung des apostolischen Christenthums stellt sich wieder in den drei historischen Formen des Judenchristenthums, des von der jüdischen Substanz sich befreienden paulinishen Christenthums und endlich in dem Gegensatz und der Fortbildung des Judaismus und Paulinismus dar. Aus den Vermittlungs- und Versöhnungsversuchen des paulinischen und judenchristlichen Elements einerseits und der urchristlichen Apologetik andrerseits bildete sich die christliche Gnosis, der Gnosticismus hervor, der zunächst als unmittelbare Form der Gnosis, im Evangelium Johannes, an das apostolische Christenthum sich anschliesst, und dann mit dem Auftreten der entwickelteren gnostischen Systeme, in der häretishen Gnosis, die eigenthümlichen Verschmelzungsversuche der vorchristlichen Religionselemente mit dem Christenthume, in verschiedenen Formen, in gährender Weise zur Erscheinung bringt. Aus dem wogenden Meere der gnostischen Bestrebungen und religiösen Bildungs-Kämpfe des nachapostolischen Zeitalters konnte sich, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, theils im Gegensatz gegen den Gnosticismus, theils mit Aneignung der berechtigten Elemente der Gnosis, das specifisch Christliche in geläuterter Gestalt als christlich-kirchliche Wissenshaft herausstellen, durch die sich jedoch der doppelte Faden des judaistischen und paulinistischen Standpunkts fortwährend hindurchzieht und die kirchliche Theologie in zwei Hauptlager trennt, nämlich eine als Fortsetzung des judaistishen Standpunktes sich darstellende historische Verstandestheologie (der lateinischen Kirchenlehrer,) und eine als Fortbildung des paulinisch-heidenchristlichen Prinzips ersheinende, freiere speculative Richtung (der alexandrinischen Schule,) für welche jener äusserliche Verstandespositivismus und der Inhalt des apostolischen Symbolums zum Ausgangspunkt dienten.

2. Die dogmatische Entwicklung des Urchristenthums.

§. 163.

Das apostolische Christenthum.

In dem Gegensatz und den Vermittlungsversuchen zwischen dem Judenchristenthum und dem paulinischen Christenthum bewegt

Digitized by Google

sich das Hauptinteresse der Entwicklungsgeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters.

Nach dem Tode Jesu trat in der apostolischen Zeit das Christenthum zunächst in der Form des Judenchristenthums auf, dessen Grundcharakter darin bestand, dass sich Glaube und Lehre von der dogmatischen Grundlage des damaligen Judenthums nur durch den Glauben unterschied, dass dieser Mensch, Jesus von Najareth, der von den Propheten verheissene, von Gott gesandte und von den Todten auferweckte Messias sei. Der Glaube an die Messianität Jesu war der einfache Inhalt der neuen apostolischen Verkündigung, das Bekenntniss dieses Glaubens die einzige Bedingung der durch die Taufe geschehenden Aufnahme in die neue jüdische Secte der Nazarener, die ausdrücklich Juden sein und bleiben wollten, den Tempel besuchten und das ganze jüdische Gesetz festhielten. Die Dogmatik des pharisäischen Judenthums wurde jetzt mit der Person des erschienenen Messias in Verbindung gebracht und an die Erwartung von seiner bevorstehenden Wiederkunft angeknüpft. Glaube und Lehre des ältesten jüdischen Christenthums hatten ihren Mittelpunkt in der mythischen Christologie und diese selbst war vorwaltend als Eschatologie bestimmt. Aber gerade die dualistisch-getheilte messianische Christologie der ersten Christen war der Mutterschooss, woraus sich der nächste Fortschritt zu einer höheren Form des Urchristenthums entwickelte. Denn die zwischen die erste vergangene und die zweite künftige Erscheinung des Messias in die Mitte fallende Zeit der christlichen Erwartung und Hoffnung wurde für das praktische Selbstbewusstsein der Gläuben damit ausgefüllt, dass diese Zwischenzeit als eine Zeit der Busse und Vorbereitung für die bevorstehende Vollendung des Messiasreiches aufgefasst wurde. Und dieses Herauskehren der ethischen Energie des neuen Glaubens ist jener verschwindende Punkt, wo sich die Weltgeschichte theilte und die Entwicklung des neuen Weltprinzips begann. Denn eben diesen Punkt hielt die tiefe Glaubensenergie des Paulus fest und entwickelte daraus seinen, vom Judenchristenthum verschiedenen Standpunkt.

Paulus, ein durch Höhe und Tiefe des Geistes und gewaltige Energie des Willens gleich ausgezeichneter Mann, rang sich aus dem Gegensatze gegen das Christenthum, worin er als Saulus be-

Digitized by Google

fangen war, siegreich zum Glauben an den ihm aufgegangenen inneren, geistigen Christus empor, und in seiner plötzlichen Wiedergeburt feierte der Geist der neuen Religion seinen ersten grossartigen Sieg. Paulus that den grossen, welthistorischen Schritt, den Unterschied des Christenthums vom Juden- und Heidenthum in seiner ganzen Consequenz als den grossen Gegensatz des alten und neuen Lebens, des Gesetzes und der Freiheit, der Pädagogik auf Christenthum und der wirklichen Erfüllung der Weissagung durchzuführen und, durch Negation des engen partikularistischen Standpunktes des Judenthums, das neue christliche Prinzip zu seiner Selbständigkeit und Universalität zu erheben.

Der paulinische Lehrbegriff, wie er sich aus den ächten paulinischen Briefen an die Galater, Römer und Corinther ergibt, stellt sich in folgendem Zusammenhang dar: Durch den Fall oder die erste Sünde Adams ist die Sünde und ihre Strafe, der leibliche Tod, über das ganze Menschengeschlecht verbreitet worden. Die Sünde aber hat ihren Sitz im Fleisch, d. i. im menschlichen Leibe und erweist sich als der Widerstreit des göttlichen und des natürlichen Gesetzes im Willen des Menschen. Durch das göttliche Gesetz, als die Scheidewand, wodurch die Menschheit von Gott getrennt war, wird aber zugleich das Bewusstsein dieses Widerspruchs, die Erkenntniss der Sünde bewirkt und die Sehnsucht einer Erlösung von der Unseligkeit dieses Zustandes hervorgerufen, ohne dass durch das Gesetz selbst der Mensch vor Gott gerechtfertigt werden könnte, da dieses vielmehr nur der Führer zur Rechtfertigung und Versöhnung in Christo ist. Durch den Glauben allein, ohne Verdienst der Werke des Gesetzes, wird der Sünder vor Gott gerechtfertigt. Die objective Seite der Rechtfertigung, die erlösende und versöhnende That Christi, setzt Paulus in den Tod Christi, als durch welchen die Welt vom Fluch des Gesetzes und damit auch von der Sünde befreit worden ist, sofern in dem Tode des Leibes Christi, als unschuldigen Schuldopfers, das Fleisch, als Sitz der Sünde, stellvertretend getödtet und die Macht der Sünde vorbildlich vernichtet worden. Vollendet wird aber diese Erlösung von der Sünde erst durch die nothwendige leibliche Auferstehung Christi, wodurch auch der Menschheit die Gewissheit ihrer eignen leiblichen Auferstehung zu Theil geworden. Die Bedingung der wirklichen Recht-

Digitized by Google

fertigung im Subject ist die göttliche Vorherbestimmung oder Erwählung eines Theils der Menschheit zur Seligkeit; die Gerechtigkeit vor Gott selbst wird, durch den Beistand des mitgetheilten Geistes Gottes und Christi, im Glauben vollzogen, dessen sittliche Früchte im neuen Leben des aus dem Glauben im Geiste wiedergeborenen Menschen hervortreten. Der Geist des Herrn ist aber wie der Grund, so das Haupt und der lebendige Beweger der Gemeinde, die sich als Vielheit von Gemeinden zum Reiche Gottes erweitert.

Zwei so bestimmt unterschiedene Richtungen, wie der judenchristliche und der paulinische Standpunkt waren, traten sehr bald mit der ausschliessenden Schroffheit zweier christlichen Partheien einander gegenüber, deren Kampf und gegenseitige Eifersucht das ganze nachapostolische Zeitalter durchzog und in allen vorhandenen Denkmälern des zweiten Jahrhunderts zum Vorschein kommt. Während die unter dem Namen der Ebioniten in der ältesten Kirchengeschichte auftretende Parthei der Judenchristen an der Nothwendigkeit der Beschneidung und der fortwährenden Gültigkeit des mosaischen Ceremonialgesetzes festhielten und die Autorität des Paulus, unter Berufung auf die eigentliche apostolische Tradition, verwarfen, hielten die Anhänger des Paulus in freierem Selbstgefühl die in der ethischen Tiefe des rechtfertigenden Glaubens begründete Ueberwindung des äusseren Gesetzes, ihre christliche Freiheit und Mündigkeit entgegen. Beide Partheien bildeten anfänglich ihren Standpunkt einseitig fort, ohne sich einander zu nähern; bald aber trieb das beiderseitige Bedürfniss einer Milderung und Ausgleichung der Differenzpunkte zu wechselseitigen Vermittlungsversuchen, deren Resultat am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts die Idee der Einheit und Allgemeinheit des Christenthums war, sofern die erstere im Judaismus und letztere im Paulinismus ihre Wurzel hatte.

Den durch Baur's kritische Untersuchungen über den neutestamentlichen Kanon zuerst herausgestellten Grundgedanken einer im eigenthümlichen Sinne positiven Kritik des Kanons, wodurch den N. T.'lichen Schriften und der gesammten ältesten christlichen Literatur überhaupt, als Urkunden und Momenten der Entwicklungsgeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters in ihren verschiedenen Stadien bis zur Entstehung der katholischen Kirche d. h. bis zum Schlusse des zweiten Jahrhunderts, ihre bestimmte Stelle im historischen Zusammenhang dieser Entwicklungsreihe angewiesen und so die apostolische und nachapostolische

Digitized by Google

Entwicklungsgeschichte in ihrem ursprünglichen Verlauf hergestellt würde, — diesen Gedanken hat Schwegler, in Baur's Fusstapfen tretend, in der Schrift: das nachapostolische Zeitalter. I. II. (1846) durchzuführen gesucht. Kurz zusammengefasst sind die Hauptmomente in der Abhandlung von Zeller, Jahrb. der Gegenwart. 1844. S. 490—528. Die Resultate dieser Schrift als die Resultate der Tübinger Kritik überhaupt, liegen einer philosophisch-geschichtlichen Construction des Urchristenthums zu Grunde. Ueber die Bedeutung der Schwegler'schen Schrift selbst vergleiche man Al. Schmidt in den Jahrbüchern für speculative Philosophie. 1846. 2tes Heft.

Was die besonderen Momente dieser Entwicklungsgeschichte angeht, so ist in der johanneischen Apokalypse der treueste Ausdruck des ältesten Judenchristenthums enthalten, worin insbesondere die Momente des eschatologisch-messianischen Glaubens der ältesten jüdischen Christen zu einem Totalbilde vereinigt, zugleich aber in der Lehre von der höheren Natur Christi der Keim der späteren Christologie und damit der Anfang einer Frhebung über die jüdisch-beschränkte Anschauungsweise Christi enthalten ist.

Ueber Paulus und das paulinishe Christenthum ist neben den ausführlichen Entwicklungen des paulinischen Lehrbegriffs von Usteri und Dähne und dem betreffenden Abschnitt bei Schwegler a. a. O. I. S. 147 ff. vor Allem die ausgezeichnete Schrift von Baur, Paulus der Apostel Christi's. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre (1845) zu vergleichen. Eine kurze Uebersicht der Hauptgruppen des paulinischen Systems hat auch Rosenkranz in seiner Encyclopädie (2 Afl.) S. 182 f. gegeben, worin aber der eigentliche Stützpunkt des Systems, die Beziehung der Rechtfertigung auf dem stellvertretenden Versöhnungstod Jesu und die der paulinischen Anschauungsweise wesentliche Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung und Erwählung übergegangen ist. Dass übrigens in Bezug auf die Lehre von den letzten Dingen Paulus noch auf den eschatologischen Boden des Judenthums steht, wie denn überhaupt die jüdisch-pharisäische Dogmatikk die objective Voraussetzung seines Standpunkts war, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden. Ueber den Dualismus der abstracten Transscendenz Gottes und den Dualismus der absoluten Nothwendigkeit und der menschlichen Freiheit kommt auch er nicht hinaus.

Das Prinzip des Ebionitismus, in seinem Verhältniss zum Bewusstsein Jesu selbst und zum Paulinismus, hat Planck (theol. Jahrbücher. 1843. S. 1—34) zum Gegenstand einer scharfsinnigen Abhandlung gemacht, worin der Grund und Ursprung des Ebionismus schon in der Bestimmtheit des Bewusstseins Jesu gefunden wird, sofern er nicht eine Aufhebung des Ceremonialgesetzes in seiner starren geschichtlichen Objectivität überhaupt, sondern nur eine Erweiterung der geistigen Seite des Gesetzes zum allgemeinen menschlichen Prinzip beabsichtigt habe. Auf diese Thatsache stützte sich, nach Planck, das judenchristliche Bewusstsein, die Autorität und Tradition war das Prinzip des Ebionitismus, nicht der Geist und die Idee der Lehre Christi; er hielt an der geschichtlichen

Digitized by Google

Person Jesu fest, nicht an dem aus seinem Tode herausgeborenen idealen, geistigen Christusbilde, wie Paulus that.

Der Kampf zwischen dem Judaismus (Ebionitismus) und Paulinismus stellt sich zunächst im paulinischen Hebräerbrief und dem judenchristlichen Brief des Jakobus dar. Die fortgebildete ebionitische Anschauungsweise ist im zweiten Jahrhundert in den s. g. pseudoclementinischen Homilien dargestellt worden, um dem in den s. g. pseudo-ignatianischen Briefen und ganz besonders im gnostischen Systeme Marcions weitergebildeten paulinischen Standpunkte einen festen gnostischen Halt zu geben. Spuren der zwischen dem judaistischen und paulinischen Standpunkt vermittelnden Tendenz zeigen sich unter andern im Mathäus- und Marcusevangelium, in den Schriften des Lucas, im Kolosser- und Epheserbrief, im ersten Brief Petri, im ersten Brief des Clemens von Rom und bei Justin dem Märtyrer. Vergleiche hierüber die übersichtliche Zusammenfassung Zeller's in den Jahrbüchern der Gegenwart. 1844. S. 511 ff.

§. 164.

Das gnostische Urchristenthum.

Das Bedürfniss der christlichen Gnosis, als der tieferen Einsicht in den Glaubensinhalt, war schon in der apostolischen Zeit vorhanden und keine der bisherigen Formen des apostolischen Christenthums war ohne Gnosis, die nur auf dem judenchristlichen oder ebionitischen Standpunkt eine mehr abstract-formelle, auf dem paulinischen Standpunkt eine concret-innerlichere und lebensvollere Gestalt hatte. Das nächste Interesse derselben war das der Sebstverständigung des christlichen Geistes über den überlieferten Glaubensinhalt, dessen starre Objectivität durch das Denken flüssig gemacht und zum Wissen erhoben werden sollte. Hierzu kam noch ein äusserer Anstoss durch die urchristliche Apologetik, die sich im zweiten Jahrhundert entwickelte und die Aufgabe hatte, einestheils die dem Christenthum von Seiten des Juden- und Heidenthums gemachten Vorwürfe zu widerlegen und andrerseits dem Christenthum, als der absoluten Religion, gegenüber sowohl die Nichtigkeit und Unwahrheit des Heidenthums darzustellen, als auch die Keime des Wahren in dem reineren Heidenthum und die pädagogisch-vorbildliche Bedeutung des jüdischen Gesetzes und der A. T.'lichen Prophetie aufzuzeigen. Verband sich mit diesen apologetischen Bestrebungen noch die Tendenz, die Vernünftigkeit des Christententhums nachzuweisen, so ist hierin die erste unbestimmte Ah-

Digitized by Google

nung von der Einheit der Vernunft nnd Offenbarung, der Philosophie und Religion und von dem propädeutischen Verhältnisse der früheren Religionen zum Christenthum, als der absoluten Religion, enthalten, und diese Idee ist im eigentlichen Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts weitläufig entwickelt.

Zunächst tritt uns in der gnostischen Bewegung des zweiten Jahrhunderts die Gnosis des Evangeliums Johannis entgegen, eines Productes aus der gnostischen Zeit, welches als die consequente gnostische Fortbildung des paulinischen Universalismus sich charakterisirt. Die Christologie bildet darin, als Logoslehre, den Ausgangspunkt des Lehrbegriffs, die absolute Erhabenheit des Christenthums, als eines specifisch neuen Prinzips, über das Heiden- und Judenthum den Mittelpunkt, und das christliche Leben im Reiche Gottes, dessen Prinzip und Anfang der hypostasirte Geist Christi oder der Paraklet ist, als ein ewiges Leben in der Liebe, bildet das Ziel.

Die eigentlich gnostischen Systeme sind aus dem Bedürfniss entsprungen, die neue christliche Weltanschauung, in ihrem bestimmten geschichtlichen Verhältniss zu den Resultaten der heidnisch-jüdischen Bildung, als die absolute zu begründen und insbesondere die grosse Grundfrage über das Verhältniss zwischen Gott und Welt vom christlichen Prinzip aus zu lösen. Ein richtiger speculativer Instinct führte hierbei auf die Unterscheidung des wahrhaften und höchsten Gottes von dem mythologischen Gotte, als dem Demiurgen der Juden und Heiden. Als historische Voraussetzung des gnostischen Vorstellungskreises lassen sich, neben dem christlichen Prinzip und der allgemeinen christlichen Ueberlieferung, der Neuplatonismus und die hellenistische Bildung, die syrische Emanationslehre und der persische Dualismus bezeichnen, auf welchen letzteren namentlich die im Manichäismus sich darstellende eigenthümliche Modification der gnostischen Weltanschauung gebaut ist.

In dieser selbst treten folgende Hauptmomente besonders hervor: Zwischen dem in ewiger Verborgenheit über und ausser der Welt verharrenden höchsten Gott und der von ihm unabhängigen Materie ist eine unendliche Kluft befestigt, die nur durch eine Reihe von zwischen beide eintretenden Vermittlungen ausgefüllt wer-

Digitized by Google

den konnte. Zu diesem Zwecke liess Gott die aus seiner verschlossenen Fülle ausströmenden geistigen Kräfte zu einer Stufenreihe von selbständigen Geistern oder Aeonen (Engeln) sich individualisiren, die das Pleroma oder die Vermittlung zwischen Gott und Welt bildeten. Der aus der untersten Reihe mit der Materie in Verbindung tretende und dieselbe beseelende Aeon ist der Demiurg. Diese materielle Welt ist zwar mangelhaft und Sitz des Uebels, durch die in sie eingetretene göttliche Lebenskraft aber doch des Göttlichen theilhaftig und darum von der Sehnsucht nach Befreiung zu Gott erfüllt. Im Menschen will sich das pneumatische Prinzip, das durch die Seele mit dem hylischen oder somatischen vermittelt ist, aus den Banden der Körperlichkeit zum lichten Geistreich befreien, was mit Hülfe des vom höchsten Gotte aus der obersten Geisterreiche zur Erlösung gesandten Aeon, der in dem Menschen Jesus einen Scheinkörper annahm und den Weg zur Rückkehr zeigte, gelang. Diese Erlösung verwirklicht sich in jedem Einzelnen durch Negation des Somatischen; der Mensch soll sich zum pneumatischen Menschen reinigen und so in das Pleroma sich erheben.

An der äussersten Grenze der gnostischen Weltanschauung, sowohl nach dem Inhalte, als auch nach der Zeit des Auftretens (in der letzten Hälfte des dritten Jahrhunderts) steht der Manichäismus, welcher den phantastisch-gnostischen Versuch darstellt, parsische Religionsideen in der christlichen Gnosis aufgehen zu lassen und die Kluft zwischen Gott und Materie zum unauflöslichen Gegensatze des Guten und Bösen, des Lichtreiches und des finstern Dämonenreiches auseinanderzuspannen. Obgleich der Manichäismus alle Vermittlung mit dem traditionellen Christenthum verschmähte, trat er doch mit dem Anspruch auf, das Christenthum in seiner tiefethischen Universalität aus den Fesseln des heidnischen und judenchristlichen Standpunkts erst rein herausgestellt zu haben. Elemente, wie die Anschauung von der Einheit der reinen und ewigen Religion in allen ihren geschichtlichen Erscheinungsformen, die Anschauung vom Menschensohne als dem wahren, vollendeten Menschen, die Idee des Menschen als der einheitlichen Spitze der Weltentwicklung, die Lehre vom Paraklet u. A. könnten diesen Anspruch einigermassen rechtfertigen, wäre nicht die ganze manichäische Weltanschauung in der schroffsten Entzweiuung stehen geblieben.

Digitized by Google

In Bezug auf die **Apologetik**, in ihrer doppelten Richtung gegen das Judenthum und Heidenthum, ist die vortreffliche Uebersicht bei **Baur**, Dogmengeschichte, §. 16—18 S. 76 ff. zu vergleichen; über die **johanneische Gnosis**, ausser der ausführlichen Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs von **Köstlin** (1843) — rezensirt von Zeller, in theologischen Jahrbüchern (1845) S. 75 ff. — der Abschnitt über das johanneische Evangelium und seine geschichtliche Stellung bei **Schwegler** a. a. O. II, S. 346—374, ebenso in der Schrift über den Montanismus (1841) S. 183 ff und die Abhandlung von **Baur** über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums, in den theologischen Jahrbüchern. 1844. S. 1 ff. 397 ff. und 615 ff.

Den **Begriff der Gnosis** als christlicher Religionsphilosophie bestimmt zu haben, ist das ausgezeichnete Verdienst von **Baur** in seiner Schrift: die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1835. Ueber die Gnosis ist ausserdem, neben der kurzen Uebersicht bei **Baur**, Dogmengeschichte, §. 10 f. S. 62 ff., auch **Schwegler** a. a. O. II, S. 229 ff. zu vergleichen. Unter den verschiedenen Eintheilungen der Gnostiker (s. bei **Baur**, christliche Gnosis, S. 97 ff.) ist die Baur'sche Classification der gnostischen Systeme die schärfste und begründetste. Er unterscheidet nämlich, dem concreten Begriffe gemäss, **drei Hauptformen** der gnostischen Systeme, sofern entweder Heidenthum, Judenthum und Christenthum als Stufen Einer geschichtlichen Entwicklungsreihe gefasst werden (Basilides, Valentinus, Saturninus, Bardesanes,) oder zwischen dem Juden- und Heidenthum einerseits und dem Christenthum anderseits (Marcion,) oder endlich zwischen dem Judenthum und Christenthum auf der einen und dem Heidenthum auf der andern Seite (die pseudoclementinischen Homilien) ein absoluter Gegensatz statuirt wird.

Ueber das **manichäische Religionssystem** ist **Baur's** Monographie (1831) und desselben **christliche Gnosis**, S. 545—548. zu vergl.

§. 165.

Die dogmatisch-kirchliche Wissenschaft des Urchristenthums.

Von Seiten derjenigen, besonders der **lateinischen Kirche** angehörenden Kirchenlehrer (z. B. **Irenaeus**, **Tertullian**), die an dem positiven Inhalt der apostolischen Ueberlieferung in ihrer starren Objectivität streng festhalten zu müssen glaubten, ohne das Bedürfniss einer Erhebung des Glaubens zum Wissen und einer lebendigen Vermittlung zwischen der einfach thetischen Bestimmtheit des Christenthums und den übrigen geistigen Bildungselementen zu empfinden, hatte sich eine einseitig beschränkte **Polemik gegen die gnostischen Bestrebungen** des zweiten Jahrhunderts gebildet, die sich einer Vereinigung des christlichen Glaubens mit der

Digitized by Google

Philosophie, einer christlichen Religionsphilosophie, hartnäckig widersetzte und es bei ihrer sinnlich-buchstäblichen Auffassung der überlieferten Dogmen nur zu einer nüchternen Verstandestheologie brachte, die sich streng innerhalb der Grenzen der im s. g. apostolischen Symbolum fixirten traditionellen Glaubensauktorität bewegte.

Eine andere Form des kirchlichen Geistes war die, oftmals als christlicher Neuplatonismus bezeichnete, speculative Richtung der seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Alexandrien erblühenden theologischen Schule, die in Clemens und Origenes ihre ausgezeichnetsten Vertreter hatte. Ihr Prinzip war die Einheit von Religion und Philosophie, die Erhebung des Glaubens zum Wissen, wesshalb sie mit gerechterer Würdigung und Anerkennung der gnostischen Speculationen das Streben verbanden, das historisch überlieferte Christenthum zu begreifen. Was Clemens in seinen Stromata in einzelnen Ahnungen begonnen, hat Origenes in seinen Ἀρχαί (Prinzipien) in wissenschaftlich geordnetem Zusammenhang zum System einer christlichen Dogmatik vollendet, worin er sich über die äusserliche Starrheit der bloss traditionellen Positivität des Glaubensinhaltes zu freier geistiger Durchdringung desselben erhoben hat. Das an die philonisch-neuplatonische Philosophie sich anschliessende dogmatische System des Origenes erscheint als der reifste Ausdruck des urchristlichen Selbstbewusstseins in seiner noch dualistisch-transscendenten, über den Gegensatz von Unendlichem und Endlichem, Nothwendigkeit und Freiheit nicht hinauskommenden Bestimmtheit. Die Grundzüge der Theologie des Origenes sind folgende.

Gott, in seinem rein immateriellen, geistigen Sein, ist als ewig schaffend und sich offenbarend vorgestellt. Diese Schöpfung ist aber eine doppelte, eine ewige freie Selbstoffenbarung Gottes in einer transscendenten Idealwelt, die in dem vor der Schöpfung der Welt aus Gott gebornen Logos, dem Urbilde der Menschheit, ihre Einheit und ihren Anfang hat, und dann die durch den Logos aus der von Gott verschieden und selbständig, wenn auch von ihm abhängig gedachten Materie geschaffene zeitliche, endliche Welt. Ein Theil der in der jenseitigen und vorzeitlichen Idealwelt vom Logos ausgehenden präexistentiellen persönlichen Geister trennte sich durch Missbrauch ihrer Freiheit von der Einheit mit dem Lo-

Digitized by Google

gos, um in endlichem Fürsichsein ohne Gott zu verharren. Durch diesen transscendenten, präexistentiellen Fall der Geister wurde die Schöpfung der endlichen Welt veranlasst, in welcher die gefallenen Geister bei der Geburt in menschliche Leiber herabgesunken sind, mit der Bestimmung, sich durch Läuterung und Heiligung die Rückkehr zu ihrem göttlichen Urquell möglich zu machen. Ihre Erlösung, d. h. diese Zurückführung, übernahm der Logos, der sich von Zeit zu Zeit durch den von ihm ausgehenden heiligenden Geist den Propheten offenbarte und endlich zur Vollendung seines Erlösungswerkes, sich mit einer reinen, gottinnigen und von andern menschlichen Seelen specifisch verschiedenen Menschenseele verband, um durch seine Selbstdarstellung auf Erden den gefallenen Geistern die Mittel zur Heiligung und Rückkehr darzubieten. Mit der Vollendung des Läuterungsprozesses, wann alle Menschen wieder das geworden sind, was Christus war, tritt die Wiederbringung aller Dinge, die Palingenesie oder Apokatastasis, ein, wobei auch die körperliche Hülle sich in eine ätherische Gestalt verklärt. In dieser Wiederherstellung der endlichen Welt zur Einheit mit Gott im Logos besteht die wahrhafte Theodicee.

Was die Grundlage der dogmatischen Autorität des Urchristenthums angeht, so mögen mehrere Einheits- und Bekenntnissformeln in Umlauf gewesen sein, die aber in der Hauptsache mit der unter dem Namen des s. g. apostolischen Symbolums auf uns gekommene Fassung übereinstimmten. Dieses lautet aber: „Ich glaube an Gott, den Vater, allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde; und an Jesum Christum, seinen einigen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben; abgestiegen zur Hölle, am dritten Tag wieder auferstanden von den Todten; aufgefahren gen Himmel, sitzet er zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters; von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige, allgemeine christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Nachlass der Sünden; Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben."

Die mythisch-eschatologische Christologie bildet den Mittelpunkt und Hauptinhalt dieses auf den einfachen Inhalt des ursprünglichen Taufbekenntnisses gebauten Symbols, das in seiner ganzen Fassung und Haltung der Ausdruck der apostolisch-judäistischen Verstandestheologie ist. Zugleich ist in dieser Formel der noch unbestimmte Anfang der Trinitätslehre zu erkennen. Obgleich nämlich schon seit dem zweiten Jahrhundert eine Partei der Kirchenlehrer (Monarchianer,) im Interesse der abstracten Einheit Gottes, nur den Vater als göttliche Person festhielten, die Persönlichkeit des Logos läugneten, und in Christo nur den aus

Digitized by Google

der unpersönlichen Kraft des heiligen Geistes gebornen Menschen, in welchem sich Gott auf Erden geoffenbart habe, erkannten; war doch die grössere Mehrzahl der Kirchenlehrer über die Person Christi zu der philonisch-paulinisch-johanneischen Anschauung der theils bloss vorweltlich überhaupt, theils als mit dem Vater gleich ewig gedachten, dem Vater übrigens untergeordneten, Idee des Sohnes gelangt, womit sich dann noch der ebenfalls als Hypostase gefasste Geist verband, so dass diese ganze göttliche Oekonomie mit dem Namen der göttlichen Trias oder Trinitas bezeichnet werden konnte. Beide Ansichten sind noch in der Formel des apostolischen Symbolums zu vereinigen gesucht; aus diesen Anfängen bildete sich aber in der nächsten Zeit die spätere kirchliche Trinitätslehre.

Ueber die Grundgedanken des Systems des Origenas sind, ausser Baur's Dogmengeschichte, §. 22 ff. S. 89 ff und den Andeutungen Baur's in den theologischen Jahrbüchern, 1846, S. 81 ff, insbesondere die dogmengeschichtlichen Monographien über Origenes von Thomasius (1837) und Redepenning (1841 und 46) zu vergleichen.

§. 166.

3. Die äussere Erscheinung des Urchristenthums in Cultus, Verfassung und Sitte.

In den urchristlichen Gemeinden war die Idee des Gottesreichs vorerst noch in unmittelbarer Gestalt zur Existenz gekommen; die Universalität des Gottesreichs war erst noch ein abstractes Sollen, die Gemeinde und der Staat standen sich noch abstract gegenüber, ohne dass die erstere im Stande gewesen wäre, die in sich zu fester Gestaltung organisirte Universalität des Staates mit dem christlichen Prinzip zu durchdringen und umzubilden, ihr eignes Dasein zum Leben des Staats zu erweitern. Die eigentliche und wahre Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden wurde vielmehr als ein künftiges, erst mit der Wiederkunft Christi plötzlich und unvermittelt eintretendes Ereigniss angesehen, und nur in dieser vorgestellten, abstract-jenseitigen Weise wusste sich die Gemeinde als Reich Gottes. In ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit dagegen zog sie sich in die reine Innerlichkeit einer bloss geistigen Gemeinschaft zurück, deren Reich nicht von dieser Welt sei. Der gegenwärtige Zustand galt nur als ein interimistischer, dessen eigentlicher Zweck in der Zukunft der Wiedererscheinung Christi lag. Nur in dieser bestimmten Beziehung des urchristlichen Geistes zur Wiederkunft des Herrn bildeten sich Cultus, Verfassung und Sitte des Urchristenthums aus.

Die Hoffnung der Wiederkunft des Herrn zur Stiftung seines Reichs trieb nämlich zunächst das Bedürfniss hervor, diese Inte-

Digitized by Google

rimszeit in würdiger Vorbereitung hinzubringen, vor Allem das Andenken an die erste, vergangene Erscheinung des Herrn im Bewusstsein und Verhalten der Gemeinde lebendig zu erhalten, und aus diesem Bedürfniss bildete sich ein interimistischer Cultus, dessen Elemente nach der gemüthlichen Seite Gebet und geistliche Gesänge, nach der intellectuellen Seite das „Amt des Wortes" (Acta 6, 2. 4), die Predigt des Evangeliums zur Busse und Vorbereitung auf die Wiederkunft des Herrn, und endlich nach der rituellen Seite die beiden symbolisch-mnemonischen Handlungen der Taufe und des Abendmahls waren. An die Taufe wurde zunächst die in Folge der Mittheilung des h. Geistes zu Theil werdende Vergebung der Sünden und die geistige Wiedergeburt des Täuflings geknüpft, bis man sich allmählich gewöhnte, damit die Vorstellung einer ausserordentlichen göttlichen Einwirkuug auf den Menschen zuletzt einer förmlichen Lossagung vom Teufel zu verbinden. Die apostolische Sitte der gemeinsamen Liebesmahle oder Agapen verschwand bald wieder; das Gedächtnissmahl des Herrn würde als Dankopfer oder Eucharistie am Schlusse jeder gottesdienstlichen Versammlung gefeiert, woran die Katechumenen, als an einem christlichen Mysterium, keinen Theil nahmen, bis endlich Brot und Wein aus den blossen Erinnerungszeichen an den blutigen Tod und gebrochenen Leib des Herrn zu Organen einer geheimnissvollen Verbindung mit dem göttlichen Logos oder unsichtbaren Gegenwart Christi wurden.

Um den Zweck der Vorbereitung auf die Erscheinung des Herrn in geordneter Weise erreichen zu können, war eine einstweilige äussere Organisation der Gemeinschaft der Gläubigen nothwendig. Diese erste demokratische Gestalt der urchristlichen Verfassung hatte nur eine interimistisch-propädeutische Bedeutung, trug aber schon wesentlich das aristokratische Element in sich. Die natürliche Auctorität der durch apostolischen Beruf oder durch hervorragende Geistesgaben ausgezeichneten Glieder der Gemeinde rief den Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, des Clerus und des Volkes hervor, der im nothwendig fortschreitenden Entwicklungsgang des christlichen Gemeindelebens zur Hierarchie der Bischöfe geworden ist. Anfänglich war die Einheit der Gemeinde durch die Autorität der Apostel oder ihrer Gehülfen und Stellvertreter vermittelt, die natürliche Einheit der Pietät und freien Hingebung.

Diese apostolische Autorität ging dann auf die von den Aposteln eingesetzten oder von den Gemeinden zu Aufsehern (Bischöfen) gewählten Aeltesten (Presbyter) über; die Einheit der Gemeinden des nachapostolischen Zeitalters hatte in der Gemeinschaft mit ihren Presbytern oder Bischöfen ihren natürlichen Halt. Durch die allmählich hervortretende Autorität des Bischofs vor den übrigen Presbytern, als des primus inter pares, entwickelte sich das Verhältniss in der Weise, dass seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts der Bischof als Vertreter der Gemeinde an Christi und der Apostel Stelle anerkannt war und somit die kirchliche Einheit als Einheit im Episkopat sich darstellte. In Folge der aufkommenden Provinzialsynoden erhoben sich die Stadtbischöfe über die Landbischöfe, die Metropolitanbischöfe wieder über die Stadtbischöfe, bis zu Ende der urchristlichen Zeit die Bischöfe der grossen Hauptstädte Rom, Antiochien und Alexandrien vor den andern hervorragten, und unter diesen wieder, durch die geschichtliche Bedeutung der Stadt, der Bischof von Rom den Ehrenrang vor Allen behauptete.

Das Prinzip des sittlichen Verhaltens in der urchristlichen Zeit war das gemeinsame Verhältniss Aller zu ihrem Herrn, auf dessen Wiederkunft sie hofften; die künftige Theilnahme aus einem Reiche war das Motiv zu einem Wandel in Christi Sinne. Der Eintritt des messianischen Reiches hing aber, nach der urchristlichen Vorstellung, von der Ueberwindung aller dem allgemeinen Siege des Christenthums noch feindselig entgegenstehenden Elemente ab, und so trat die praktische Energie des christlichen Prinzips zunächst im Widerspruch gegen alles Weltliche und Natürliche auf, das nur als ein gottverlassenes Moment galt. Sich in dieser gegenwärtigen Uebergangszeit zur bevorstehenden Erhebung in das Reich Christi so wenig wie möglich ein bestimmtes, positives Dasein zu geben, diess war das Prinzip der urchristlich-asketischen Sittlichkeit, als der ersten weltgeschichtlichen Offenbarungsform des sittlichen Geistes der christlichen Religion. Immerhin aber wurde so, sei es auch in einseitiger Ueberspannung, das absolute Recht der freien, geistigen Subjectivität in ihrer negativen weltüberwindenden Macht, hervorgekehrt. Die extreme Zuspitzung dieses asketischen Prinzips zeigt sich bei Gnostikern, Mänichäern und Montanisten und, durch den Einfluss des Montanismus, auch hin und wieder in der Kirche, in der Unter-

scheidung einer höheren sittlichen Vollkommenheit der Eingeweihten und Auserwählten von der niederen Sittlichkeit und Tugend der Menge.

Die Form der Verfassung in dieser urchristlichen Zeit ist von Rosenkranz (Encyclopädie, S. 190 f.) treffend als sporadische Demokratie bezeichnet worden. Der Cultus dieser Zeit lässt sich ebenfalls mit Rosenkranz (a. a. O. S. 232 f.) als symbolisch-mnemonischer Cultus, als Cultus der symbolischen Mnemonik am Einfachsten bezeichnen.

Was die urchristliche Sittlichkeit angeht, so ist darin die spätere mönchische Sittlichkeit des katholischen Mittelalters bereits im Keime vorgebildet, und wenn auch die allgemeine Praxis allzugrosse Strenge der kirchlichen Zucht und Sitte noch missbilligend zurükwies, so war doch in der montanistishen Askese, mit ihren Fasten, freiwilligen Entsagungen, ihrer Abneigung gegen die zweite Ehe, zumal mit der entshiedensten Beziehung auf schwärmerisch-chiliastische Hoffnungen, das sittliche Selbstbewusstsein des Urchristenthums eben nur zu seiner nothwendigen Consequenz ausgebildet, welche zugleich von dem Streben bewegt war, die aus dem jüdischen Geist herausgeborne zähe Macht der Negativität entschieden hervorzukehren und durch Ueberwindung der den Eintritt des Jenseits in's Diesseits noch hemmenden weltlichen und widerchristlichen Mächte die Schranken des urchrislichen Dualismus zu durchbrechen. Diess ist eben der Punkt, wo die montanistische Lehre vom Paraklet und dessen ausserordentlichen und prophetisch-ekstatischen Wirkungen in sittlicheu Leben der Geisteskirche ihre eigentliche praktische Bedeutung hat; er war der Tröster und Vermittler zwischen der gegenwärtigen Welt der Trübsale und des Kampfes und der Herrlichkeit im Reiche Christi. Vgl. ausser den Bemerkungen bei Rosenkranz a. a. O. S. 265, besonders Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahhunderts. 1841.

Zweite Stufe.

Der Katholicismus

oder

die Entwicklung des Christenthums im Mittelalter.

§. 167.

1. Der allgemeine Charakter des Katholicismus.

Das charakteristische Wesen des katholisch-mittelalterlichen Christenthums, in seinem specifischen Unterschied vom Urchristenthum, liegt in dem unaufgelösten, abstracten Gegensatze zwischen dem Diesseits und Jenseits, womit die ganze mittelalterliche Geistesentwicklung so sehr behaftet ist, dass sie nur innerhalb dieser Schranke nnd Gebundenheit sich bewegt, über dieselbe nirgends

Digitized by Google

wirklich hinauskommt. Sobald nämlich der Glaube an die Wiederkunft des Herrn, durch das Urtheil der Geschichte selbst widerlegt, seine praktische Bedeutung verloren hatte, so dass diese erwartete Wiederkunft von dem getäuschten Bewusstsein in immer weitere Ferne gerückt wurde, war nur ein Schritt nöthig, um die Persönlichkeit des zur Rechten des Vaters erhöhten Christus zum Mittelpunkt eines in's ferne Jenseits verlegten selbständigen himmlischen Reiches zu machen, in welches die Gläubigen, wann sie im diesseitigen Leben, mit sehnsüchtigem Verlangen und mit Verläugnung der irdischen Interessen, auf die Offenbarung des Herrn geharrt, nach ihrem Tode zur Gemeinschaft mit Christo erhoben würden. Zwei getrennte Welten werden in schroffer Entzweiung auseinandergehalten, das jenseitige Himmelreich und die diesseitige Erdenwelt. In jenes wird alle Wahrheit und Schönheit des Lebens verlegt, während dieses als ein gottleeres und gottentfremdetes galt; jenes galt als die wahre und eigentliche Heimath des Christen, das irdische Leben als ein Jammerthal und eine mühselige Pilgerfahrt zum jenseitigen gelobten Lande.

Ein solcher harter Gegensatz zwischen Himmel und Erde, Ideal und Wirklichkeit war für das der Versöhnung bedürftige und nach derselben ringende Bewusstsein allzu hart und unerträglich, um ihn nicht wenigstens einigermaassen zu mildern und theilweise zu versöhnen. Desshalb wurde das jenseitige Himmelreich im Diesseits wenigstens durch ein sichtbares Ab- und Nachbild repräsentirt, nämlich durch das von der ungöttlichen Welt abgesonderte, göttliche und heilige Institut der sichtbaren Kirche mit dem Priesterthum und Cultus, mit einem Worte durch die irdische Hierarchie, welche in der geschlossenen Gliederung eines consequenten Organismus, von der breitesten Stufe des Laienstandes durch den ganzen aristokratischen Clerus, den Episkopat, hindurch bis hinauf zur letzten nothwendigen Spitze der sichtbaren monarchischen Einheit im Pabst, als dem sichtbaren Stellvertreter Christi, die Herrschaft des Heiligen und Göttlichen über das Irdische und Menschliche äusserlich zur Anschauung bringen sollte, wahrend dieser klerikalischen Hierarchie gegenüber die eigentliche Gemeinde der Laien in dem Verhältnisse sder unbedingtesten Abhängigkeit und schlechthinigen Unterwerfung unter die unfehlbare Autorität der Kirche sich befindet.

Digitized by Google

Durch den Dualismus der ganzen Welt- und Lebensanschauung einerseits und durch den Gegensatz von Clerus und Laien andrerseits ist der katholisch-mittelalterliche Glaube wesentlich ein äusserlich-jenseitiger. Zu dem mythischen Inhalte des urchristlichen Glaubens nahm das Bewusstsein noch die weiteren Thatsachen des jenseitigen Aufenthaltes Christi im himmlischen Reiche und ausserdem die äusserlich-nachbildliche Wiederholung der Geschichte Christi in der an Mythen, Sagen und Wundererzählungen reichen Lebens- und Leidensgeschichte seiner Nachfolger, der Apostel, Märtyrer und Heiligen und ganz besonders die mit besonderer Vorliebe mythisch ausgeschmückte Lebensgeschichte der Maria, als der Himmelskönigin, hinzu und bewegte sich so in einer rein jenseitigen und eingebildeten Welt von himmlischen Personen als in seiner wahren geistigen Heimath, so dass die Geschichte der Kirche für das gläubige Bewusstsein fast zu einer grossen Legende ward.

Kann nun dieser phantastisch-jenseitige Glaube des Mittelalters im Allgemeinen als der romantische bezeichnet werden, so erscheint auch das Christusbild des dualistisch-mittelalterlichen Bewusstseins als der romantisch-magische Christus, der in jenseitiger Herrlichkeit thront, während die diesseitige Gegenwart nur die leeren Erinnerungsstätten seines vergangenen irdischen Wandels behält und er selbst aus seiner Jenseitigkeit nur auf dem gewaltsam-magischen Wege eines sich im heiligsten Sakrament des Altars täglich wiederholenden göttlichen Wunders momentan in's Diesseits hereingebracht und von der gläubigen Phantasie sinnlich gegenwärtig angeschaut wird. Der romantisch-magische Typus dieser imaginären, phantastischen Anschauung Christi trägt sich dann consequenter Weise auf Alles über, was mit der Person Christi in irgend einer näheren Berührung gestanden; nicht bloss das heilige Land und die vermeintliche Stätte seines Grabes werden verehrt, sondern die sinnliche Vorstellung überträgt die Wunderwirkung der Gegenwart Christi auch auf seine Reliquien und Bilder, auf seinen Rock und seine Schweisstücher, auf die Nägel seines Kreuzes u. dgl. m.

Als die Basis und formale Erkenntnissquelle des katholischen Kirchenglaubens erscheinen Schrift und Tradition. Der noch unbestimmte und flüssige urchristliche Begriff der Tradition, als der Begriff der unmittelbaren Identität des mündlich und schriftlich über-

Digitized by Google

lieferten göttlichen Wortes, wurde mehr und mehr veräusserlicht; die Suggestion des apostolisch-christlichen Geistes durch das lebendige Wort wurde allmählich vorwaltend an die Ueberlieferung der römischen Kirche geknüpft, deren Aussprüche nach und nach an die Stelle der Tradition traten. War ursprünglich die apostolische Tradition das Mittel der Einheit in Glauben und Lehre gegen häretische Abweichungen, also die Norm der Katholicität und Rechtgläubigkeit gewesen, so galt jetzt der apostolische Stuhl in Rom als Inhaber der apostolischen Ueberlieferung, gleichsam als die incarnirte Tradition. Das römische Dogma von der päbstlichen Unfehlbarkeit war die Folge davon. Diese im katholischen Mittelalter erweiterte und veräusserlichte Form des Traditionsprinzips, die Bestimmtheit desselben als römische oder päbstliche Tradition, die sich ausser dem Dogma besonders auch noch auf disciplinarische und liturgische Bestimmungen einliess, wurde dann, gegen die protestantische Häresis, im tridentinischen Lehrbegriff ein für allemal festgestellt und in den Kanon eingeprägt, dass die Kirche die von Gott durch Christum gestiftete, auf Schrift und Tradition, als das lebendige Wort Gottes, angewiesene und unter dem Pabst als sichtbarem Oberhaupte vereinigte Gemeinschaft der an Christum Glaubenden sei, in welcher die Religion Christi erhalten und fortgepflanzt werde.

Ausser der kurzen, treffenden Charakteristik des katholisch-mittelalterlichen Christenthums bei Strauss, Dogmatik I, §. 4 ist noch besonders die classische Stelle über die katholisch-mittelalterliche Weltanschauung in Hegel's Phänomenologie (Vorrede, in der Ausg. von Schulze) S. 8. zu vergleichen: „Sonst hatten die Menschen einen Himmel mit weitläufigem Reichthum von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in dieser Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen darf, jenseitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geistes musste mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Ueberirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten, und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche Erfahrung genannt wurde, inetressant und geltend zu machen."

Diese allgemeine Grundbestimmtheit des katholisch-mittelalterlichen Geistes hervorzuheben, haben Rosenkranz, in seiner Encyclopädie, u. Baur, in seinem Lehrbuche der Dogmengeschichte, versäumt, obgleich dieselbe für die philosophisch geschichtliche Construction des Katholicismus von grösster Wichtigkeit ist.

Digitized by Google

Ueber den katholischen Traditionsbegriff vgl. übrigens Baur, Dogmengeschichte §. 38. S. 115 §. 77. S. 175.

2. Die Hauptepochen in der Entwicklung des katholisch-mittelalterlichen Geistes.

§. 168.

Uebersicht.

Die theoretische Entwicklung des katholischen Geistes stellt sich in drei grossen Epochen dar, die als der Anfang, die Mitte und das Ende der katholisch-mittelalterlichen Entwicklung erscheinen, nämlich a) die vormittelalterliche Zeit, vom dritten bis neunten Jahrhundert, b) die eigentlich mittelalterliche Entwicklung vom zehnten bis fünfzehnten Jahrhundert, und c) der objectiv-symbolische Abschluss des mittelalterlichen Katholicismus, seit dem sechszehnten Jahrhundert. Die erste dieser Epochen enthält die dogmatischen Elemente, die als Voraussetzungen und Vorbildungen erscheinen, aus deren Zusammengehen die eigenthümliche Geistesbewegung der zweiten Epoche, des eigentlichen Mittelalters, sich herausbildet, welche die organische Entfaltung und systematisch behagliche Ausbreitung des bestimmten Prinzips auf der gegebnen geschichtlichen Grundlage darstellt, zugleich aber auch die Voraussetzung zur dritten Stufe der Auflösung bildet, aus welcher sich die noch lebenskräftigen Elemente zu künftigen höheren Formen des kirchlichen Geistes hervortreiben.

Was näher die erste Epoche betrifft, so treten darin wiederum drei Hauptrichtungen hervor, deren erste auf dem Boden der morgenländisch-griechischen Kirche, im Anschluss an den alexandrinischen Platonismus, sich noch vorwaltend in abstrakt-metaphysischer Transscendenz bewegt, ohne von der Tiefe der unendlichen Subjectivität ausgehend, den Menschen in seinem Wesen und Verhältniss zu Gott zu erfassen; nur in der durch den Pseudo-Dionysius Areopagita vertretenen Geistesrichtung steht ein Fortschritt aus der schwindelnden Höhe der transscendenten Ienseitigkeit Gottes und des Gottmenschen in die Vermittlung mit der diesseitigen Welt zu erkennen. Dagegen kommt in der abendländisch-lateinischen Kirche, seit dem fünften Jahrhundert, die subjectiv-anthropologische Seite der religiösen Speculation zum Vorschein, womit der Uebergang zum germanischen Geiste gebahnt wird. Die Form des christlichen Geistes gehörte noch der griechisch-alexandrinischen Philosophie und der römischen Bildung an, während der griechisch-römische Geist die Bestimmung hatte, in das germanische Wesen zu grös-

serer Vertiefung niederzusteigen. Aus der concreten Durchdringung griechisch-römischer Bildung im germanischen Geiste ging im 9 Jahrhundert die Philosophie des Erigena hervor.

Die allgemeine Bedeutung der eigentlich mittelalterlichen Entwicklung des katholischen Prinzips, in der Zeit vem zehnten bis fünfzehnten Jahrhundert, besteht darin, dass sie den Assimilisationsprozess des fixirten griechisch-römischen Dogma und Kirchenthums und des bildungskräftigen germanischen Geistes. Die concrete Vereinigung dieser beiden Faktoren brachte die scholastische Wissenschaft des Mittelalters hervor, in welcher sich einerseits der aus der griechischen Philosophie fertig überkommene philosophische Form und andrerseits der bereits in der vormittelalterlichen Epoche zur positiven dogmatischen Autorität abgeschlossene christlich-dualistische Glaubensinhalt zu äusserlich-formeller Einheit zu verbinden strebten. Das formelle Grundprinzip der mittelalterlich-scholastischen Wissenschaft ist die Einheit der Religion und Philosophie, und die Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft besteht eben darin, den objectiv gegebenen christlichen Glauben in dieser seiner dogmatisch-symbolischen Positivität als vernünftig zu begreifen. Die Scholastik ist die kirchliche Religionsphilosophie des Mittelalters. Während nun die dialektische Scholastik, als conservativ-orthodoxe Form dieser mittelalterlichen Wissenschaft, bei der Aeusserlichkeit ihres verständig-reflexiven Standpunkts schon den Keim ihrer Auflösung in sich trug, ohne in der substantiellen Tiefe der Subjectivität sich einen Halt gegeben zu haben; so hatte sie ihre nothwendige Ergänzung in der aus der Unmittelbarkeit des germanischen Gemüths herausgearbeiteten Mystik, in welcher in unbewusster Naivität die später zum Bewusstsein gekommenen Keime der Hetorodoxie schlummerten, welche ausserdem noch in einer neben diesen ersten beiden Formen selbstständig herlaufenden reformistischen Richtung des Mittelalters mit bewusster Absichtlichkeit herausgestellt und zu directer Opposition gegen das Kirchenthum gesteigert wurden.

Was endlich die dritte, zunächst durch die deutsche Reformation des sechszehnten Jahrhunderts hervorgerufene Epoche der katholischen Entwicklung angeht, so beginnt diesselbe mit der einseitigen tridentinischen Fixirung des katholisch-kirchlichen Lehrbegriffs, schreitet dann zur formellen Ausbreitung des orthodoxen tridentinischen Kirchenthums fort und lässt am Ende in der neuerdings sich erhebenden rationalen und nationalen Richtung im Katholicismus die Keime einer idealen Fortbildung des katholischen Prinzips erkennen.

A. Die vormittelalterliche Entwicklung des Katholicismus (vom dritten bis neunten Jahrhundert.)

§. 169.

Die orientalisch-griechische Richtung.

Die orientalisch-griechische Theologie in dieser Zeit hatte ihr Hauptinteresse in der speculativen Erörterung der metaphysisch-

Digitized by Google

transscendenten Seite des Dogma, in der Weiterbildung und relativen Vollendung der im apostolischen Symbolum unbestimmt gelassenen Anfänge der Lehren von der Trinität und vom Gottmenschen.

In der Trinitätslehre strebte die kirchliche Speculation, im Gegensatze zur unitarischen oder monarchianischen Theorie, die Idee einer dreifach persönlichen Offenbarung Gottes mit der Wahrheit des Monotheismus in Einklang zu bringen, ohne dass ihr die Lösung wesentlicher Widersprüche gelungen wäre. Die Resultate der dessfallsigen (Arianischen) Streitigkeiten wurden auf den Synoden zu Nicäa (325) und zu Constantinopel (381) dahin fixirt, dass der Sohn aus des Vaters Wesen ewig gezeugt und mit dem Vater gleich wesentlich, nicht aber wesensähnlich und untergeordnet sei; und diese Bestimmungen wurden zu Anfang des sechsten Jahrhunderts in der abendländischen Kirche auf die in das s. g. Athanasianische Symbolum (Quincunque) übergegangene Formel reducirt, dass die Einheit der drei Personen Vater, Sohn und Geist in dem Einen wahren Gott, ohne alle Mehrheit im göttlichen Wesen sei, wozu noch der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne gefügt wurde.

Was die Speculation über das immanente Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in Christo angeht, welches im fünften bis achten Jahrhundert in den Nestorianischen, monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten erörtert wurde, so kam die Synode zu Chalcedon (451) zu dem Resultat, dass in Christo die zwei Naturen, ohne Vermischung und Verwandlung und ebenso wenig in abstracter Sonderung nebeneinander, sondern in lebendiger concreter Durchdringung zu denken seien, so dass jeder Natur ihre Eigenthümlichkeit verbleibe und jede nur in Gemeinschaft mit der andern wirksam sei. Auf einer folgenden Synode zu Constantinopel (680) wurde das Verhältniss des Willens in Christo dahin bestimmt, dass in ihm der menschliche Wille dem göttlichen sich unterordne und beide, als eigenthümliche Thätigkeiten zweier Naturen, in Einer Person zu gemeinsamer Wirksamkeit vereinigt seien.

Von vielseitigem und tief anregendem Einflusse auf die dogmatische Entwicklung des Mittelalters waren die im fünften Jahrhundert verfassten und an den alexandrinischen Neuplatonismus sich

Digitized by Google

anschliessenden Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, dessen Speculation die mystische Vertiefung des orientalisch-griechischen Geistes in die dogmatische Substanz des Christenthums und den Uebergang aus der transscendeten Metaphysik des Orients zur subjectiv-anthropologischen Richtung des occidentalischen Geistes darstellt, während im siebenten Jahrhundert eine abstract-negative Opposition gegen die christlichen Lehren von der Trinität und der Gottheit Christi im Islam hervortrat. Die Speculation des Areopagiten erscheint als ein eigenthümlicher orientalisch-kirchlicher Verschmelzungsversuch des Neuplatonismus mit den christlichen Grundideen, welcher sich das gnostische Problem einer Versöhnung der dualistischen Gottes- und Weltanschauung und einer Lösung der Frage über das Verhältniss des Bösen, als des nicht wahrhaft und wesentlich Seienden, zur Aufgabe gesetzt hatte und damit eine weitläufige Theorie der himmlischen und irdischen Hierarchie verband.

Die morgenländische Richtung in der Theologie wurde im vierten Jahrhundert durch die alexandrinische und antiochenische Schule repräsentirt. In der ersteren, der die einflussreichsten Theologen Athanasius, Gregor von Nyssa, Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz u. a. angehörten, herrschte die origenistische, allegorisch-speculative Richtung vor, während die Vertreter der antiochenischen Schule Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Epiphanius, Hieronymus u. A. einer vorwaltend historisch-exegetischen Verstandesrichtung zugeneigt waren. Der Gegensatz beider Schulen erhielt sich bis in's fünfte Jahrhundert lebendig, seitdem aber gingen sie in leidenschaftlichen Parteikämpfen unter.

Ueber die religions-philosophische Bedeutung des Islam vergl. man Rosenkranz Studien I., S. 133 ff. und II., S. 96 ff.

In der griechischen Kirche wurde die zu Ende des siebenten Jahrhunderts vollendete dogmatische Entwicklung durch Johannes Damascenus (gest. 754) in einer „Darlegung des rechten Glaubens" zusammengestellt und die Grundlage der scholastisch-dialektischen Theologie des Mittelalters, wie andrerseits die Schriften des Areopagiten Dionysius der formelle Ausgangspunkt für die mittelalterliche Mystik wurden. Ueber die Speculation des Areopagiten ist die Darstellung Helfferichs (christliche Mystik. I u. II. 1842) zu vergleichen.

Ueber die näheren Bestimmungen und Modificationen in der Trinitätslehre vergleiche die übersichtliche Darstellung bei Baur, Dogmengeschichte §. 32 f. S. 104 ff und §. 40 S. 121 fl.

§. 170.

Die abendländisch-lateinische Richtung.

Während die morgenländische Kirche in ihren Streitigkeiten über die objectiv-metaphysische Seite des Dogma begriffen war,

Digitized by Google

wandte sich seit dem Anfang des fünften Jahrhunderts die vorwaltend praktische Richtung des abendländisch-römischen Geistes auf die subjectiv-anthropologische Seite der christlichen Idee und machte zunächst das Verhältniss der menschlichen Freiheit zur göttlichen Wirksamkeit zum Gegenstande der Reflexion, die im Streit des Augustinismus und Pelagianismus ihren Mittelpunkt fand.

Nach der Ansicht des Pelagius besitzt jeder Mensch in seinem ursprünglichen natürlichen Zustande, als angeborenes Geschenk der göttlichen Gnade, die vollständige Wahlfreiheit seines Willens und mit der sittlichen Kraft zum Guten auch die Freiheit und Möglichkeit, ohne Sünde zu sein; die Erleuchtung durch das Christenthum tritt nur erleichternd und die natürlichen Kräfte unterstützend ein; Gott sieht und weiss die von dem Menschen aus freier Selbstbestimmung zu treffende Wahl zwischen dem Guten und Bösen voraus. Im Gegensatz zu dieer pelagianischen Theorie hob Augustinus dle natürliche Abhängigkeit nnd Gebundenheit des menschlichen Willens hervor, die mit dem Verluste des Urzustandes, seit der Zeit des (durch die freie Selbstbestimmung des ersten Menschen bewirkten) Falles eintrat und durch die physische Fortpflanzung auf alle Nachkommen Adams überging, so dass dieselben in Folge der bösen Lust einer freien Selbstbestimmung des Willens zum Guten gänzlich unfähig sind und nur die von Ewigkeit her durch Gottes Rathschluss zur Seligkeit prädestinirten Menschen, mit Hülfe der im Glauben an Christum zu Theil werdenden unmittelbaren göttlichen Gnadenwirkuug das Gute vollbringen können.

Indem Palagius, wie Augustin den Begriff der Freiheit nur als Willkür oder formelle Wahlfreiheit fassten, blieben beide in abstracter Verstandesreflexion befangen. Auf der einen Seite wurde der Absolutheit Gottes die Freiheit des Menschen geopfert, zwischen Gutem und Bösem, Sünde und Gnade, Seligkeit und Verdammniss ein unaufgelöster, fast manichäischer Dualismus gesetzt und das schroffste Missverhältniss zwischen Ursache und Wirkung statuirt: auf der andern Seite wurde über der subjectiven Freiheit die Abhängigkeit des Menschen von Gott übersehen, zwischen Gott und Menschen ein abstract-äusserliches Verhältniss festgehalten und durch

Digitized by Google

Beseitigung der eigentlich religiösen Seite im Verhältniss des Menschen einer seichten Moralität und Selbstgenügsamkeit Vorschub geleistet. Zu einer wahrhaften Lösung der Widersprüche in diesen Theorien konnte es auf dem dualistisch-transscendenten Standpunkte des katholisch-mittelalterlichen Prinzips überhaupt nicht kommen. Vorläufig machte sich das Bedürfniss einer Vermittlung zwischen beiden Theorien geltend, welche später als Semipelagianismus bezeichnet ward, und, wenn auch unter Augustins Namen, in der Folge thatsächlich die herrschende Ansicht in der Kirche blieb, ohne dass damit eine tiefere Lösung des Gegensatzes angebahnt worden wäre.

Die dogmatische Entwicklung in der abendländisch-lateinischen Kirche knüpft sich an die Namen des Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Hieronymus von Stridon (welcher der römischen Kirche ihre kirchliche Bibelübersetzung in der Vulgata schuf), Rufin aus Aquileja, Boethius von Rom, Gregors des Grossen, Isidors von Hispalis, Pelagius, Cassianus und vor Allem Augustinus. Das durch des Letzteren Lehre von der Sünde geweckte Interesse an der Anthropologie und Erlösung wurde für die ganze folgende Entwicklung des Dogma von der höchsten normativen Bedeutung.

Der Semipelagianismus ging noch bei Lebzeiten des Augustin von Gallien aus, wo der massiliensische Mönch Cassian den Versuch machte, beide Seiten, das Göttliche und das Menschliche, zu ihrem Rechte kommen zu lassen, womit er aber nicht sowohl der eigentlichen Lösung des Problems näher rückte, als vielmehr nur in die Unbestimmtheit der voraugustinischen Kirchenlehre zurückfiel. Eine ausführliche kritische Entwicklung der pelagianischen, augustinishen und semigelagianischen Lehre siehe bei Strauss, Dogmatik, II. §. S3 S. 400 ff. und bei Baur, Dogmengeschichte, §. 34. S. 107 ff. und §. 44, S. 132 ff. Die im 9. Jahrhundert, bei Gelegenheit der Erneuerung des Streits zwischen dem Augustinismus und Pelagianismus, durch Joh. Scotus Erigena versuchte immanent-speculative Lösung des Problems ward von seiner Zeit wenig begriffen und schlecht gewürdigt. (Vgl. seine Schrift de praedestinatione Dei.)

§. 171.

Die vormittelalterlich-germanische Philosophie.
(Johannes Scotus Erigena.)

Trug der germanische Geist die Substanz der christlichen Idee, die unendliche Freiheit der Subjectivität, in der Unmittelbarkeit des natürlichen Ansichseins schon in sich, und war es überdiess dem germanischen Wesen eigen, aus vorübergehender Ent-

Digitized by Google

äusserung seiner selbst an Fremdes und von aussen Ueberkommenes nur um so selbstgewisser und bereicherter zu sich zurückzukehren; so war es die welthistorische Aufgabe der germanischen Völker, die christliche Idee in ihrer griechisch-römischen Entwicklungsform aufzunehmen und zu neuer eigenthümlicher Enfaltung zu bringen. Diese weltgeschichtliche, selbständige Bedeutung des germanisch-christlichen Geistes beginnt mit Johannes Scotus Erigena, der über die nüchterne und geistlose Gelehrsamkeit spanischer, britischer und fränkischer Mönche im 9. Jahrhundert als Stern erster Grösse am speculativen Himmel des Mittelalters einsam und einzig hervorragte.

Auf Erigena's theologisch-speculativem Standpunkte, der den alexandrinischen Neuplatonismus, die Mystik des Pseudo-Areopagiten und die augustinische Dogmatik zur Basis und Voraussetzung hat, worauf er sich in freier genialer Productivität zum religionsphilosophischem System erhebt, sind die metaphysischen Transscendenzen und dogmatischen Abstractionen der bisherigen Theologie verlassen und die Immanenz Gottes in der Welt an den Anfang des Systems gestellt, dessen formales Grundprinzip die Einheit von Religion und Philosophie, von Auktorität und Vernunft ist. Die Idee oder Natur ist ihm zunächst eine solche, welche schafft uud nicht geschaffen wird — das Prinzip der Welt oder Gott; dann eine solche, welche schafft und geschaffen wird — die Einheit der Dinge im Logos oder Sohne Gottes, in welchem von Gott alle Dinge geschaffen und erhalten sind; drittens eine solche, die geschaffen wird und nicht schafft — die Vielheit der Dinge, das Universum der Natur und des Geistes, als Ein Totalorganismus; endlich eine solche, die nicht geschaffen wird und nicht schafft — Gott als Resultat und Endziel der Welt, als in welches alle Dinge, zur Einheit im Logos aufgehoben, wieder zurückgehen. Diess sind die allgemeinen Grundgedanken im System des Erigena, in welchem die Keime der in der nächsten Epoche des Mittelalters hervortretenden scholastischen, mystischen und reformativ-häretischen Richtungen in unbestimmter Gestalt vorgebildet erscheinen.

Näherhin wird darin der Begriff Gottes als reines, eigenschafts- und gegensatzloses Sein bestimmt. In dieser abstracten Ueberwelt-

Digitized by Google

lichkeit ist Gott das Nichts, und aus diesem Nichtsein geht er in das, was er selbst wird, zum Sein über. Die Schöpfung ist keine zeitliche, sondern das ewige, absolute Selbstwerden, die reale Selbstoffenbarung Gottes, der vor und ausser der Schöpfüng nicht wirklich war; die Idee oder Natur, als Einheit des Absoluten und des Endlichen, entfaltet sich zum realen Organismus alles Seienden. Die Trinität ist für Erigena eine immanente, das Dasein und die Offenbarung Gottes in der Welt. Als Prinzip und absolute Voraussetzung der Welt heisst er Vater; als schaffende Weisheit heisst er Sohn oder Logos, in und durch welchen die göttlichen Gedanken, die causae primordiales der Dinge sich entfalten, um endlich durch den Geist zur einzelnen Erscheinung zu gelangen. Die Gegenwart der göttlichen Essenz in der Welt ist die Theilnahme der geschaffenen Dinge an der göttlichen Providenz. Der Mensch, seinem ewigen Wesen nach, der urbildliche Mensch oder das göttliche Ebenbild, ist Inbegriff und Schluss der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung, in ihm ist alles geschaffen; er ist die Realität des Logos. Die Sünde kommt aus dem Missbrauch der Freiheit, sofern der Mensch in eitler Egoität sich isolirt und für sich beharrt, das Böse und die Sünde sind nichts Positives und Wirkliches; der von Gott abgekehrte Wille als böse Lust ist einzige Strafe für die Sünde. Sofern Christus die Einheit Gottes und der ganzen substantiellen Menschennatur in Einer Persönlichkeit darstellte, also die Menschheit zu ihrer ewigen Wahrheit zurückführte, hat er die Menschheit erlöst und Alle, die in und mit ihm eins sind, sind ohne Ausnahme auch derselben Gnade, der Auferstehung und Wiederherstellung der menschlichen Natur theilhaftig. In der Palingenesie des Menschen und der ewigen Rückkehr aller Dinge in Gott sind Bosheit und Sünde verschwunden, und die von der Knechtschaft der Endlichkeit erlöste Schöpfung ist zur Verklärung gelangt.

Ueber Erigena vergleiche man den Auszug aus seinem System in Helfferichs christlicher Mystik. I und II Bd., und die Andeutungen bei Baur, Dogmengeschichte, §. 52 S. 144 und 148 ff. Das System des Erigena ist in seiner Schrift de divisione naturae (ed. Schlüter 1828, enthalten, zu welcher die kleinere Schrift de praedestinatione Dei (in Mauguin, vett. auctor. qui saec. IX de praedest. et gratia scripserunt, opp. et fragm. 1650) hinzukommt. Eine ausführliche Entwicklung von Erigenas Lehre vom Bösen findet sich in der Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1830. I. Heft S. 49 ff. und III. Heft S. 74 ff.)

Digitized by Google

B. Die eigentliche mittelalterliche Entwicklung in der sogenannten scholastischen Zeit (vom 10. — 15. Jahrhundert.)

§. 172.

Die dialektisch-scholastische Form des mittelalterlichen Geistes.

Nachdem in der vorigen Epoche die Trinität, die Person des Gottmenschen und die Lehre von der Sünde und Gnade zu symbolisch-dogmatischer Bestimmtheit erhoben worden waren, so wandte sich nunmehr die kirchliche Reflexion auf den objectiven Inbegriff des symbolisch fixirten Dogma, um den positiven Lehrbegriff mit der subjectiven Erkenntniss zu vermitteln, den Kirchenglauben zur fides explicita, zur kirchlich-dogmatischen Wissenschaft zu erheben. Stand nun im Voraus die symbolisch-kirchliche Form des Dogma als absolut gewisse Wahrheit fest, an welche die Philosophie als rein formelle Thätigkeit der endlichen Verstandesreflexion äusserlich herangebracht wurde, um die Magd des Kirchenglaubens zu sein; so stellt sich die formelle Einheit des kirchlichen Dogma und der Philosophie als das Prinzip der Scholastik oder der dialektischen Wissenschaft des mittelalterlichen Kirchenglaubens dar, in welcher die substantielle Innerlichkeit des religiösen Gemüthes als unberechtigt ausgeschlossen war.

Die dialektisch-scholastische Form des katholisch-mittelalterlichen Geistes entfaltet sich in drei Hauptentwicklungsstadien, die sich nach ihrem allgemeinen Grundwesen als die Zeit des Aufstrebens der Scholastik (11. und 12. Jahrhundert), als die Zeit ihrer Blüthe (im 13. Jahrhundert) und als die Zeit ihrer inneren Selbstauflösung (im 14. und 15. Jahrhundert) charakterisiren. Im ersten Entwicklungstadium, als der Periode der Grundlegnng der dogmatisch-kirchlichen Wissenschaft, trat der Unterschied zwischen Glauben und Wissen in einfacher Weise in's Bewusstsein und wurde entweder der Glaube dem Wissen oder das Wissen dem Glauben übergeordnet. Die methodische Schematisirung der Kirchenlehre unter Anwendung aristotelischer Logik und Metaphysik, und die Ausarbeitung dogmatisch-systematischer Compendien bildet das Charakteristische der zweiten Epoche, bis endlich in der dritten die

Digitized by Google

innere Entzweiung der scholastischen Wissenschaft mit ihrem eignen Prinzip, der Widerspruch zwischen Theologie und Philosophie zur Erscheinung kam, woran die Scholastik zu Grunde ging.

Ein materialer Fortschritt des Dogma in der scholastischen Zeit offenbart sich in der weiteren formellen Ausbildung der Lehre von Gott, in der Vollendung der mittelalterlichen Prädestinationslehre und in der Fortbildung der Erlösungs- und Versöhuungslehre. Die durch das Symbolum Quicunque festgestellte metaphysisch-transscendente Trinitätslehre wurde von den Scholastikern durch äusserlich-formelle Distinctionen und psychologische Analogien erläutert, ohne wesentlich fortgebildet worden zu sein. Unter den Beweisen für das Dasein Gottes wurde der kosmologische durch Thomas von Aquino und der ontologische durch Anselm von Canterbury scholastisch begründet. In der Lehre von der Sünde und Gnade und vom Verhältniss zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Nothwendigkeit wurde die pelagianisch-semipelagianische Richtung der mittelalterlichen Theologie durch Thomas von Aquino und Thomas von Bradwardina bekämpft, welcher letztere alles Geschehende für die nothwendige Realisirung der absoluten Nothwendigheit des göttlichen Weltplanes erklärte und auch den Menschen von der absoluten göttlichen Causalität bestimmt werden liess, ohne die wahrhafte Einheit der endlichen Freiheit und der absoluten Nothwendigkeit zu begreifen.

Der eigentlich dogmatisch-kirchliche Abschluss der Erlösungs- und Versöhnungslehre erfolgte in der Anselm'schen Satisfactionslehre, die durch ihren transscendent-äusserlichen und abstract-legalen Charakter hinlänglich den Standpunkt des Mittelalters bezeichnet. Der Mensch konnte für sich die unendliche Sündenschuld nicht tilgen und die von der Ehre und Gerechtigkeit Gottes nothwendig geforderte Genugthuung nicht leisten; da sie aber gleichwohl die Menschheit leisten soll und doch nur Gott sie leisten kann, so musste dieselbe stellvertretend durch den Gottmenschen in seinem freiwillig übernommenen Leiden und Opfertode geleistet werden. Während nun zu dieser Theorie Thomas von Aquino noch die weitere Vorstellung von einem auf die Kirche übertragenen überwiegenden Verdienste des Leidens Christi hinzubrachte, wurde derselben

Digitized by Google

von Duns Scotus eine rationalistisch-pelagianische Theorie entgegengestellt.

Ueber das Wesen, den Beginn und Entwicklungsgang, die Hauptsysteme und den Verfall der Scholastik, sowie über den für dieselbe besonders wichtigen Gegensatz des Nominalismus und Realismus und über die Hauptschriften der Scholastiker sind die trefflichen Paragraphen bei Baur, Dogmengeschichte, §. 67—75. S. 154 ff. und theologische Jahrbücher, 1846, S. 183 ff. (über den Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung, 3 Artikel.) zu vergleichen; ausserdem über die scholastische Philosophie und ihre Hauptrepräsentanten Hillebrand, der Organismus der philosophischen Idee (1832) S. 345 ff. und Braniss, Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit (1842) S. 396 ff, wo besonders die Systeme des Anselmus (S. 410 ff) und des Thomas (S. 439 ff) ausführlich entwickelt werden.

Dem ersten Stadium der scholastischen Entwicklung gehören hauptsächlich Anselm von Canterbury (zu Ende des 11. Jahrh.), Abälard (zu Anfang des 12 Jahrh.) und Petrus Lombardus (in der Mitte des 12. Jahrhunderts) an. Während Anselm dem Glauben vor dem Wissen den Vorrang gab und sich vorwaltend auf conservativ-orthodoxem Standpunkt bewegte, hob Abälard, auf seinem mehr skeptisch-kritischen, rationalistischen Standpunkte, gegen die Autorität die freie Einsicht hervor; eine formelle verständige Ausgleichung beider Seiten versuchte Petrus Lombardus in seinen „Sentenzen," die eine geordnete Zusammenstellung und formelle Begründung der Hauptlehren der Kirche aus der Bibel und den Kirchenvätern enthalten.

In der zweiten Periode der Scholastik sind ausser Albert dem Grossen († 1280), der den Aristoteles commentirte, und Johannes Bonaventura († 1274), der eine Vermittlung der dialektischen und mystischen Richtung des Zeitalters versuchte, der Dominikaner Thomas von Aquino († 1274) und der Franziskaner Duns Scotus († 1308) die ausgezeichneten Repräsentanten dieser Zeit und Stifter von theologischen Schulen. Die Summa theologiae des Thomas, ein auf neuplatonischer Grundlage construirtes dogmatisch-kirchliches System, erlangte bei den Dominikanern dieselbe normative Auktorität, wie bei den Franziskanern das System des Duns Scotus, der die äusserlich-formelle Disputirmethode der Scholastiker auf den Gipfel ihrer Vollendung gebracht hat.

Der Streit zwischen den semipelagianisch-augustinischen Thomisten und den pelagianischen Scotisten eröffnet die dritte Periode der Scholastik in welcher durch den Kampf beider Schulen die scholastische Dialektik zum abstract-sophistischen Formalismus zugespitzt wurde, welcher bis zu dem Satze gelangte, dass etwas zugleich in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch sein könne. Damit war aber der innere Widerspruch des noch im Dualismus steckenden scholastischen Prinzips offenbar. Raymund Lullus († 1315), Wilhelm von Occam (1347), Thomas von Bradwardina († 1349), Raymund von Sabunde († 1434), Nicolaus von Cusa († 1464) und Gabriel Biel († 1495) gehörten dieser Epoche an. Unter

Digitized by Google

diesen haben namentlich Raymund von Sabunde und Wilhelm von Occam am Entschiedensten das formelle Prinzip der Priorität des Denkens vor der Auktorität vertheidigt; der Erstgenannte hat in seinem „System der natürlichen Theologie“ die in der h. Schrift enthaltene Offenbarung nur als die Ergänzung der allgemeinen und Allen zugänglichen, in der Natur enthaltenen Offenbarung bezeichnet.

§. 173.

Die mystische Form des mittelalterlichen Geistes.

Die Einseitigkeit der dialektisch-scholastischen Verstandesrichtung rief gleichzeitig eine ergänzende, subjectiv-innerliche Richtung des mittelalterlichen Geistes, die **Mystik**, hervor, welche bei der theoretisch-formalen Selbstverständigung über den objectiv-symbolischen Inhalt des Kirchenglaubens nicht stehen blieb, sondern die Aeusserlichkeit des überlieferten Kirchenglaubens durchbrechend und mit dem substantiellen Inhalt des Dogma sich erfüllend, die Wahrheit desselben aus der tiefen Innerlichkeit des Gemüths zu reproduciren strebte. Die in das Innere des Subjects eingetretene und in der unmittelbaren Zuständlichkeit des Gemüths selbst erlebte Thatsache der Erlösung und Versöhnung, nicht die symbolische Positivität des objectiven Kirchenglaubens, war der Ausgangspunkt der mittelalterlichen Mystik, deren theoretische Seite als Contemplation und die im Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit sich bewegende praktische Seite als Askese sich darstellten, aus deren Synthese sich der ekstatische Zustand seliger Anschauung Gottes einerseits und liebender Versenkung in Gott andrerseits erhebt, wo das zur Persönlichkeit des göttlichen Logos umgebildete Subject die Wollust des Todes in Gott geniesst, der sich in dasselbe herabgesenkt und mit dem es sich eins fühlt. In seiner concreten Bestimmtheit lässt sich darum das Prinzip der Mystik als die **Liebe** bezeichnen, sofern diesselbe die auf der Entäusserung seiner selbst beruhende, selige Einheit des Bewusstseins und Willens in einem Andern ist.

Zwei Hauptrichtungen der Mystik sind es aber, welche sich neben der dialektischen Scholastik durch das Mittelalter hinziehen, und von welchen die eine sich entschieden in der Einheit mit dem objectiven Inhalte des positiven Kirchenglaubens bewegte, während in der anderen, heterodoxen und häretischen Form die vorwaltende Subjectivität nicht selten die Bestimmtheit des kirchlichen Glaubens-

Digitized by Google

inhaltes überschritt. Die objectiv-kirchliche Mystik durchlief drei Epochen des inneren Fortschritts, deren erste sich als das Stadium der unmittelbar-contemplativen Mystik, die zweite als das Stadium der wissenschaftlich-constructiven Mystik und die letzte als das Stadium einerseits der mit der scholastischen Dialektik sich vermittelnden und andrerseits der praktisch-volksthümlichen Mystik sich charakterisiren.

Die andere Hauptrichtung der mittelalterlichen Mystik stellt das Uebergreifen der in ihrer unmittelbaren Innerlichkeit sich frei fühlenden und auf die Spitze treibenden Subjectivität über den traditionellen Kirchenglauben dar und geht sogar in der Ueberschwänglichkeit des Einheitsgefühls mit Gott bis zum Extrem subjectiver Willkür und gotttrunkenen Uebermuthes fort. Am consequentesten ist diese (gewöhnlich als pantheistisch bezeichnete) subjective Form der Mystik durch den Dominikanermeister Eccard aus Strassburg († 1329) ausgebildet, den man nicht mit Unrecht den „Spinoza des Mittelalters" genannt hat. Der Kern seiner Weltanschauung ist die Anschauung Gottes als des absoluten Seins; Gott ist ihm das alleinige wahre Sein und Wissen, er ist Alles, was ist, und wären Welt und Mensch nicht, so wäre auch Gott nicht; das Auge, mit dem Gott mich sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe. Schöpfung und Menschwerdung Gottes sind ewig; der mit Gott vereinigte Mensch ist Christo gleich, sündlos, aller göttlichen Eigenschaften theilhaftig, aus Gnaden über sich selbst erhoben und ganz in Gott verwandelt.

Ueber das allgemeine Wesen und den wissenschaftlichen Begriff der Mystik des Mittelalters ist, ausser der Auseinandersetzung bei Helfferich, christliche Mystik (1842) I. Bd., insbesondere die vortreffliche kleine Schrift von Martensen, Meister Eckart (1842), zu vergleichen welche auch einen Auszug aus Eckarts Predigten (S. 17—30) enthält. In Bezug auf die Hauptrepräsentanten der objectiv-kirchlichen Form der Mystik ist zu bemerken, dass dem ersten Stadium derselben besonders der berühmte Gegner Abälards, der heilige Bernhard († 1153) angehört, welcher in seinen Schriften de consideratione, de contemtu mundi, de diligendo Deo u. a., im Anschluss an den Standpunkt der augustinischen Dogmatik, eine gemüthlich-contemplative Reproduction des objectiven Kirchenglaubens gab und in seinem Satze: res divinas non disputatio comprehendit, sed sanctitas; tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur — das Prinzip und die Tendenz der Mystik überhaupt aussprach

Der Periode der wissenschaftlich-constructiven Mystik gehören besonders, aus der Schule von St. Victor, Hugo († 1141), Richard († 1173) und Walther († 1180) an, während Bonaventura

Digitized by Google

(† 1274) durch seinen Vermittlungsversuch zwischen der scholastisch-dialektischen und der mystischen Form des mittelalterlichen Geistes in's dritte Stadium der objectiv-kirchlichen Mystik hinüber leitet, welchem, ausser der von Tauler (1361), Suso († 1365), Thomas a Kempis und dem Verfasser der „deutschen Theologie" praktischen Richtung, namentlich Charlier Gerson († 1429) mit seinen considerationes de theologia mystica angehört, in welchem die Mystik des Mittelalters zum objectiven Abschluss und zum kritischen Bewusstsein über sich selbst gelangt war.

Die subjectiv-heterodox-phantastische Form der Mystik wird insbesondere durch Amalrich von Bena (Ende des 12. Jahrh.), David von Dinanto und Eccard repräsentirt.

§. 174.
Die reformatorisch-antikirchliche Richtung des mittelalterlichen Geistes.

Das schon in der Mystik des Mittelalters sich manifestirende Drängen des christlichen Geistes gegen die bloss äusserliche Objectivität des kirchlichen Glaubens erstarkte neben den beiden ersten Richtungen des mittelalterlichen Geistes zu einer dritten, selbständigen Form, welche seit dem eilften Jahrhundert mit prakticher Energie namentlich im Volkskreise sich geltend zu machen strebte. Der kirchlich-christliche Geist, zum Selbstbewusstsein erwachend, ging auf seinen thetischen Ausgangspunkt, das Urchristenthum und die Bibel, zurück und verhielt sich gegen die objectiv-geschichtliche Vermittlung des mittelalterlichen Kirchenthums mehr oder minder abstract-negativ. Zunächst zwar, vom eilften bis dreizehnten Jahrhundert, trat der antikirchlich-protestirende Geist noch vorwaltend in excentrisch-phantastischer Weise und hauptsächlich auch nur in vereinzelten schwärmerischen Erscheinungen auf, bis er im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, zum Theil durch die von der Kirche ausgegangenen blutigen Ketzerverfolgungen zu grösserer Besonnenheit und ernsterer Haltung geführt und durch den neu erwachten Geist des klassischen Alterthums unterstützt, in geläuterterer und berechtigterer Gestalt erschien und an dem unterdessen selbst zu grösserer Reife erstarkten kirchlichen Zeitgeist eine bedeutendere Stütze erhielt.

Die gemeinsamen Grundgedanken dieser reformatorischen Bestrebungen vor der Reformation sind die Negation des Pabstthums, der Gegensatz gegen die Veräusserlichung des Kirchenthums, das

Digitized by Google

Zurückgehen auf die Schrift und die Forderung eines innerlichen, gesinnungs- und thatkräftigen Glaubens. Mit klarer Bestimmtheit und voller Entschiedenheit sind die beiden Elemente, die negativ-kritische und die positiv-nationale Seite dieser Richtung, erst in der deutschen Reformation selbst, im Prinzip des Protestantismus erfasst und entwickelt werden; die historische Bedeutung dieser antikirchlich-reformatorischen Richtung besteht aber darin, dass sie das objective Werden des Protestantismus darstellt.

Ueber diese dritte Richtung des mittelalterlichen Geistes vergleiche man Meier's Dogmengeschichte (1840) §. 73 S. 181 f. und §. 88—92 S. 226 ff und besonders die Schrift von Ullmann: Die Reformatoren vor der Reformation. (1841 f.) I. und II. Bd.

Die Geschichte dieser Richtung knüpft sich im 11. bis 13. Jahrhundert an die Namen der als Katharer, Manichäer, Waldenser und Albigenser bekannten schwärmerischen Sekten, ferner Tanchelms, des Abtes Joachim, Peters de Olivia, im 14. und 15. Jahrhundert dagegen an die Namen eines Wicliffe, Huss und die gelehrten Vorläufer der Reformation: Peter d'Ailly, Johann Gerson, Nicolaus von Clamenge, Johann von Goch, Johann aus Wesel, Johann Wessel, Girolamo Savonarola.

§. 175.

C. Der objectiv-symbolische Abschluss der mittelalterlichen Entwicklung (im 16. Jahrhundert).

Nachdem der reformatorische Geist in der Kirche, durch den Widerspruch gegen diese, zu derjenigen Selbständigkeit erstarkt war, dass er dem alten Kirchenthume gegenüber sein bestimmt ausgesprochenes Prinzip auch kritisch-constructiv geltend zu machen begann — in den symbolischen Büchern des Protestantismus, — so war der alte Standpunkt gedrängt, sich in sich selbst zu sammeln, gegen die neue Häresie sich abzuschliessen und sein Selbstbewusstsein über das Resultat der bisherigen kirchlichen Entwicklung, mit Ausscheidung der im Schoosse der Kirche gross und stark gewordenen heterodox-protestantischen Elemente, als unveräusserliches Testament zur Norm für die Zukunft objectiv hinzustellen. Dieser symbolische Abschluss des dogmatischen Kirchenglaubens in seiner mittelalterlichen Ausprägung und zugleich in der bestimmten Form, in welcher derselbe dem neuen protestantischen Gegensatze gegenüber sich fixirt und consolidirt hatte, ist in den Dekreten und Canonen des tridentinischen Concils enthalten

Digitized by Google

Nach der formalen Seite ist die dogmatische Grundlage des tridentinischen Lehrbegriffs die vorausgesetzte Identität der Idee und Erscheinung, die unmittelbare Uebertragung der ideellen Wahrheit des Prinzips auf dessen erscheinende Wirklichkeit; nach der materialen Seite ist der tridentinische Lehrbegriff in denjenigen Punkten, in welchen er sich in positiver Gegensätzlichkeit zum Protestantismus bewegt, nämlich in der Lehre von der Sünde, Gnade und Rechtfertigung, die symbolische Sanction der pelagiagianisch-dualistischen Aeusserlichkeit, wodurch die augustinische Lehre der Reformatoren entschieden ausgeschlossen worden ist. In der Anschauung der Kirche gilt die sichtbare Erscheinung der Kirche als die wahre, deren wesentlich äussere Merkmale das theoretische Bekenntniss des wahren Glaubens, die Theilnahme an den Sakramenten und die Unterwerfung unter den Pabstseien. Die Schrift, und zwar in der allein kirchlich-authentischen Uebersetzung der Vulgata und nach der nur der Kirche, im Zusammenhange mit dem consensus patrum, zustehenden untrüglichen Auslegung, gilt nur mit der kirchlichen Tradition als Erkenntnissquelle des christ-katholischen Glaubens.

Seitdem besteht der specifische Charakter des orthodoxen Katholicismus in der materialen und formalen Uebereinstimmung mit dem tridentinischen Symbol, und die katholische Dogmatik bewegt sich ausschliesslich in der scholastischen Systematisirung und apologetisch-polemischen Begründung des unveränderlich fixirten und nach Inhalt und Form für die göttliche Offenbarung geltenden tridentinischen Lehrbegriffs. Dieses hat der Orden der Jesuiten, der sich als die letzte, mit der Welt versöhnte und in die Weltlichkeit selbst eingegangene Erscheinungsform des mittelalterlichen Mönchthums darstellt, seit seiner Entstehung (im 16. Jahrhundert) als seine wissenschaftliche Lebensaufgabe mit so bewunderungswürdiger Consequenz und solchem Geschick verfolgt, dass die katholische Wissenschaft im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert hauptsächlich durch Jesuiten gepflegt war. Indessen hatte sich schon im siebenzehnten Jahrhundert gegen die starre Orthodoxie der tridentinischen Scholastik und den Pelagianismus der Jesuiten im Jansenismus und in der katholischen Mystik ein gedoppelter Gegensatz erhoben, dessen heterodox-häretische Elemente die unmit-

Digitized by Google

telbaren prophetischen Keime zu der in der letzten Vergangenheit und Gegenwart entschiedener und bestimmter hervorgebildeten idealen und freieren Richtung des Katholicismus sind.

In Frankreich und Deutschland haben sich nämlich seit den letzten Decennien im Schoosse des Katholicismus zwei Elemente geltend gemacht, an deren consequente Fortbildung sich die Aussicht auf eine neue Entwicklungsstufe des Katholicismus knüpft, und zwar eine solche, welche als dritte, synthetische Erscheinungsform des katholischen Prinzips zugleich den Uebergang zu einer künftigen Vereinigung des Katholicismus und Protestantismus darstellen würde. Einmal erscheint als die Fortsetzung des von tieferem sittlichen Gefühle ausgegangenen jansenistischen und mystischen Widerspruchs gegen die pelaginische Aeusserlichkeit des tridentinischen Kirchenglaubens, eine freiere nationale Richtung, mit vorwaltend praktischer und auf Verinnerlichung des Kirchenthums gerichteter Tendenz; und ausserdem sind in einer andern, vom Einfluss der neueren Philosophie getragenen, idealisirenden dogmatischen Richtung der katholischen Theologie neuerdings die bestimmten Keime zur wissenschaftlichen Fortbildung der tridentinischen scholastischen Dogmatik hervorgetreten.

Obgleich nun jene erste praktisch-nationale Richtung, (die sich im Deutschkatholicismus der neuesten Zeit concentrirt hat) und die andere, dogmatisch-philosophische Richtung in der Theologie bisher nur nebeneinander als zwei eigenthümliche Fermente der Fortbildung aufgetreten sind, so drängt doch äussere und innere Nothwendigkeit gegenwärtig unabweisbar auf ihre Vereinigung hin, zu welcher auch bereits einzelne Versuche gemacht worden sind. Nur aus ihrer Vereinigung kann sich eine neue Entwicklungsform des Katholicismus herausbilden.

Neben der ersten und Hauptquelle des katholischen Lehrbegriffs, den Decreten und Kanonen des tridentinischen Concils, kommen noch die professio fidei Tridentina und der tridentinische oder römische Katechismus in Betracht.

Unter den katholischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts aus der Gesellschaft Jesu werden Maldonado, Toletus, Cornelius a Lapide in der Exegese; Sirmond und Petavius in der Kirchengeschichte; Vasquez, Suarez und Bellarmin in der Dogmatik und Polemik; Laymann, Bauny, Escobar y Mendoza, Suarez u. A. in der Moral mit Auszeichnung genannt. Doch war es gerade die Moral, in welcher

Digitized by Google

die Jesuiten die pelagianische Richtung zu einer formalen Casuistik zugespitzt und aller Gewissenhaftigkeit und tieferen Sittlichkeit durch ihren Probabilismus und ihre mentalen Restrictionen und Reservationen Hohn gesprochen haben.

Die Grundsätze des Jansenismus, die in dem dogmatischen Testament des Bischofs Jansenius von Ypern († 1638) dem Pelagianismus und dem jesuitischen System entgegengestellt und von ausgezeichneten französischen Theologen vertheidigt worden sind, wurden durch das päbstliche Verdammungsurtheil zur Ketzerei gestempelt, während Blaise Pascal in seinen lettres provinciales die jesuitische Moral an den Pranger stellte. Die Nachwehen der weitläufigen jansenistishen Streitigkeiten zogen sich bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts fort.

Die Geschichte der bis zu dem Extrem eines sogenannten Quietismus fortgebildeten mystischen Richtung des nachtridentinischen Katholicismus knüpft sich an die Namen des Spaniers Michael Molinos. der Antoignette Bourignon und der Frau von Guyon, während Fenelon, Erzbischof von Cambray, die reinere Mystik empfahl. Johann Scheffer aus Breslau, gewöhnlich Angelus Silesius genannt, fasste alle Strahlen der „krystallhellen“ mittelalterlichen Mystik noch einmal in einen herrlichen Brennpunkt zusammen, uud seine Schriften enthalten in unmittelbarem, geistreich poetischem Tiefsinne die Substanz der immanenten modernen Gottes- und Weltanschauung.

Die praktisch-nationale Richtung des neueren Katholicismus knüpft sich an die Namen des Abbé Châtel, Wessenberg's Hirschers und Anderer und hat neuerdings in den deutschkatholischen Gemeinden sich fixirt. Vgl. Eine Ansicht über das Prinzip der deutsch-katholischen Bewegung und ihr Verhältniss zum Protestantismus, in Schweglers Jahrbüchern der Gegenwart, 1845, S. 615 ff., wo namentlich dem Katholicismus die bedeutungsvolle, zukunftreiche Idee der Tradition vindicirt wird.

Die ideale und philosophirende Richtung in der neueren katholischen Theologie knüpft sich an die Namen eines Chateaubriand, Lamartine. Lamennais, Bautain in Frankreich, und in Deutschland an die Namen eines Hermes, Möhler, Baader, Staudenmaier, Sengler Günther u. A.

§. 176.

3. Die äussere Erscheinung des Katholicismus, in Verfassung, Cultus und sittlichem Geist des Mittelalters.

Die dualistische Weltanschauung des Mittelalters, die Trennung des Göttlichen und Menschlichen, die den Gegensatz von Clerus und Laien hervorrief, und zugleich die dem Katholicismus eignende Veräusserlichung der Idee haben auch der Verfassung, dem Cultus und der Sittlichkeit des Mittelalters ihre bestimmte Gestalt gegeben. Die Auktorität des christlichen Geistes machte sich in Form der

Digitized by Google

Hierarchie, als äussere, universale Macht über das Verhalten der Individuen und Völker geltend. Zunächst stellt sich die geschichtliche Entwicklung der katholischen Kirchenverfassung in drei Stadien dar, und liegt die Bedeutung des ersten, vormittelalterlichen Stadiums in dem Kampfe des römischen Bischofs um den Primat über die übrigen Bischöfe, die des zweiten, eigentlich-mittelalterlichen Stadiums in der Herrschaft der Kirche, als selbständigen hierarchiscen Staates, über den weltlichen Staat, die des dritten Stadiums in der Entzweiung der päbstlichen Hierarchie mit sich selbst und ihrer Beschränkung durch die allgemeinen Concilien. Als die besonderen Momente in der ausgebildeten und durch das tridentinische Concil fixirten Form des hierarchischen Organismus treten hervor: die äusserliche Repräsentation des jenseitigen Göttlichen durch das Priesterthum und seine klerikalischen Acte, die Trennung des Priesterthums von den Laien. die legislative und richterliche Gewalt des Clerus, über die Gemeinde, die sich in dem Verhältniss absoluter Unfreiheit und starrer Unterwerfung unter die im Episcopat repräsentirte kirchliche Autorität befindet.

Dieses Verhältniss ist auch die Grundlage des katholisch-mittelalterlichen Cultus, dessen Prinzip die repräsentative Vermittlung der Gemeinde mit dem Göttlichen durch das äusserlich-klerikalische Thun ist. Das Sacrament ist, als vom Priester vollzogenes opus operatum, das sinnlich-sichtbare Organ, wodurch die übersinnliche göttliche Gnade auf mystisch-magischem Wege mit dem sich dabei in reiner Passivität verhaltenden Subject vermittelt wird, welches seinerseits nur in der äusserlich-mechanischen Beobachtung gewisser Formeln, im Hersagen von Gebeten seine Thätigkeit bewährt. Dieser äusserliche Vermittlungsprozess wird dann bei der Festfeier, als das Hineingeführtwerden der Gemeinde zu Gott durch den Priester, in der Prozession symbolisch zu sichtbarer Erscheinung gebracht. Die Verehrung der Heiligen, als der der unmittelbaren Wirklichkeit entrückten transscendenten Gestalten der phantastisch-romantischen Persönlichkeit des mittelalterlichen Menschen, gründet sich auf die Idee, dass die heilige Geschichte mit Christus nicht beschlossen sei, sondern in der Kirche im Leben ihrer durch besondere Tugend und christliche Vollkommenheit ausgezeichneten

Glieder sich fortsetze. Ueber allen Heiligen ragte aber Maria, die jungfräuliche Mutter Gottes, als das himmlische Urbild der Weiblichkeit, nach der Seite ihrer perpetuirlichen Castität und Virginität, hervor, deren erotisch-phantastischer Cultus sich in einer Reihe von Festen vollendete. Das gemüthliche Element im mittelalterlichen Cultus wurde insbesondnre durch die Vermittlung der heiligen Kunst genährt, deren Prinzip ebenfalls die romantisch-phantastische Subjectivität des mittelalterlich-katholischen Geistes ist und deren Stoff der Gesammtinhalt des mittelalterlichen Glaubens, insbesondere, ausser der Geschichte Christi, der Legendenkreis der Heiligen und der Prozess des gläubigen Subjects bildet. Die romantische Form der mittelalterlichen Baukunkt, als der freien That des Volkes, ist der steinerne Ausdruck des religiösen Glaubens; in den Domen des Mittelalters ist die vom Geiste durchdrungene, zu ihrer Verklärung aufstrebende Welt sinnbildlich dargestellt als das Haus des Herrn, der darin seine Gemeinde um sich versammelt.

Was endlich den sittlichen Geist des Mittelalters angeht, liess es die dualistisch-transscendente Entfremdung des Geistes von seinem göttlichen Inhalte und die Hinausverlegung seines eignen wahren Wesens in ein hohles Jenseits zu keiner wirklichen, gegenwärtigen Versöhnung des Bewusstseins und Willens in Gott kommen, die Sittlichkeit blieb eine äusserliche und abstracte, die dadurch, dass die absolute Macht des transscendenten Göttlichen gegen die unheilige Welt sich negativ zeigte, ihren wesentlich asketischen Charakter bewährt und im Mönchthum ihren klassischen Ausdruck hat, während das bedrängte Gewissen der aller inneren Busse ledigen Laien, zur Genugthuung für begangene Schuld, auf äusserliche Bussübungen, Wallfahrten, Klosterleben, Kirchenbau, Schenkungen und Vermächtnisse an die Kirche u. dgl. von der Kirche hingewiesen wurde. Den grossartigsten Sieg der auf dem Gipfel ihrer Macht stehenden mittelalterlichen Kirche über die Welt stellten die Kreuzzüge dar, in welchen sich der romantisch-phantastische Sinn die mittelalterlichen Menschheit immer nur äusserlich und jenseits gebliebene Versöhnung und Einheit mit dem Göttlichen durch eigne That in der Wanderung nach dem heiligen Lande zu vermitteln suchte und damit zugleich in naiver Weise über die Schranke seines Wesens zum Bewusstsein gelangte.

Digitized by Google

Ueber die **Verfassung** und den **Cultus** des Mittelalters sind die betreffende Abschnitte bei **Rosenkranz**, Encyclopädie, S. 196 ff und 239 ff sowie über den Geist des Mittelalters überhaupt **Hegels** Philosophie der Geschichte, S. 457 ff. und **Feuerbach's** Pierre Bayle (1838) S. 1—10 und 197—215. zu vergleichen. Die weitere Ausführung des oben im Paragraphen Angedeuteten siehe in des Verf. **Mythologie und Offenbarung** II., S. 263—278.

Unter den **sieben Sacramenten** der katholischen Kirche bildet das **Abendmahl**, als täglich vollzogene, äusserliche Wiederholung des Versöhnungstodes Jesu, die eigentliche Mitte und centrale Spitze des katholischen Cultus, in dem Sinne der im 13. Jahrhundert hirchlich bestätigten Transsubstantiationslehre, dass nämlich in dem allerheiligsten Sacramente des Altars der Leib und das Blut Chrisi mit seiner Seele und Gottheit wahrhaft, wirklich und wesenhaft gegenwärtig sei, und dass die ganze Substanz des Brotes in den Leib und die ganze Substanz des Weines in das Blut verwandelt werde. Die übrigen Sacramente sind: die Taufe, die Salbung (Firmelung), die Busse, die letzte Oelung, die Ehe, die Priesterweihe.

Dritte Stufe.

Der Protestantismus

oder

die Fortbildung des Christenthums innerhalb des reformatorischen Prinzips.

§. 177.

1. Das unmittelbare Auftreten und Prinzip des Protestantismus.

Der Fortschritt und die weltgeschichtliche Bedeutung des **Protestantismus**, als der dritten Haupterscheinungsform des antithetisch-bestimmten christlichen Prinzips, liegt darin, dass das gläubige Subject seine Versöhnung nicht mehr ausser sich durch den Klerus hat, durch die äussere Vermittlung der Kirche mit Gott versöhnt ist, sondern durch sich selbst im Glauben an den gegenwärtigen Christus die Versöhnung als Rechtfertigung vor Gott wirklich geniesst. Darin, dass der Protestantismus die Versöhnung in das Innere des Subjects selbst setzt, ist unmittelbar die Möglichkeit und der Anfang gegeben, um die Vollendung der gläubigen Gemeinde zum Reiche mit Gott versöhnter Glieder aus einem bloss vorgestellten und eingebildeten Jenseits in die diesseitige Welt hereinzurücken. Zwar

bleibt auch im protestantischen Prinzip noch die abstract-dualistische Trennung zwischen jenseitiger und diesseitiger Welt, zwischen Himmel und Erde unüberwunden stehen und das christliche Prinzip in dem unaufgelösten Gegensatze seiner Elemente befangen; aber ein sehr wesentlicher Unterschied und Fortschritt ist doch diess, dass die Spannung des Gegensatzes zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, dem Göttlichen und Menschlichen ebenso auch in das Innere des endlichen Subjects verlegt und diesem die Aufgabe zugewiesen wird, selbst die Entzweiung in sich durchzumachen und aus dem innern Zwiespalt zur Versöhnung zu gelangen, sich die durch Christum vollbrachte Versöhnung im Glauben anzueignen und zur subjectiven Gewissheit zu erheben.

Die Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben ist das materiale Prinzip, und der geistige Lebensfunke des Protestantismus. Dieser rechtfertigende Glaube ist aber nicht der bloss theoretische des Katholicismus, sondern umfasst das ganze innere Leben des Subjects, die unmittelbare Einheit von Wissen und Wollen, er ist (wie Luther sagt) der lebendige Wille und das empfindende Leben, geschrieben in den Herzen der Gläubigen, und hat als solches die Entzweiung und das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Die treibende Kraft dieses Glaubens aber, durch deren Energie die neue Glaubensgemeinschaft, die protestantische Kirche, zu Stande kam, war der Grundgedanke des Christenthums selbst, das Prinzip der wahren, inhaltsvollen Autonomie des Geistes, die Idee vom freien Christenmenschen, der (wie Luther sagt) durch sein Königthum aller Dinge mächtig und durch sein Priesterthum Gottes mächtig ist. Die Schranke, die den Gläubigen bisher von seinem Gott und Erlöser getrennt hatte, war niedergerissen; es bedurfte nicht mehr der dazwischen tretenden Vermittlung des Priesters; sondern den einzig wahren Hohenpriester, Mittler und Versöhner, Christum, trug der Mensch im Glauben in sich und das lebendige göttliche Wort im Innern wirkt die Versöhnung. Der Laie war nicht mehr gottleer und gottverlassen ohne des Priesters Thun, sondern frei im Geiste und Allgegenwart, gottinnig und gottvoll und gottesmächtig. Auch das Erdenleben wurde zu grösserer Berechtigung erhoben: die irdische Welt gilt nicht mehr als schlechthin ungöttlich, so dass nur durch abstracte

Negation derselben der Himmel erworben werden könnte; sondern die irdischen Verhältnisse werden als die eigentliche Stätte zur Verwirklichung der Sittlichkeit anerkannt, welche freilich, auch nach protestantischer Vorstellung, erst im Jenseits ihre Vollendung feierte.

Als das formale Prinzip des Protestantismus ist durch die Reformatoren zunächst die heilige Schrift, sofern sie für das Wort Gottes schlechthin galt, bestimmt worden und auf sie die äussere Auktorität, welche in der katholischen Kirche der Hierarchie zustand, unmittelbar übertragen, so dass in ihr der Inbegriff der Offenbarung oder göttlichen Vernunft enthalten sei, welcher sich die endliche, menschliche Vernunft in freiwilliger Beschränkung und gläubiger Hingabe unterordnen müsse. Die römisch-katholische Tradition, ebensowohl nach ihrer disciplinarisch-rituellen, als nach ihrer dogmatischen Seite, nebst der kirchlichen Auslegung der Schrift durch Pabst und Concilien und dem normativen Ansehen der kirchlichen Glaubensbekenntnisse, wurde von den Reformatoren verworfen und dagegen der Kanon aufgestellt, dass was für christlich gelten solle, nach der alleinigen Norm der Schrift zu prüfen sei, und dass diese sich selbst erkläre, d. h. dass der in der Schrift waltende heilige Geist dieselbe auch auslege. War hier Schrift und Wort Gottes auf unkritische Weise schlechthin identificirt, so warfen die Reformatoren mit dem Missbrauche der von Rom abhängigen, unlauteren Tradition auch die Wahrheit des Prinzips, dass nämlich das Wort Gottes auch unabhängig von der Schrift, in der Kirche sich fortpflanze, zugleich weg, bis der protestantische Geist allmählich, durch die Entäusserung seiner selbst an den biblischen Lehrgehalt erstarkt, aus seiner formellen Unfreiheit sich losrang, sich als den Herrn der Zeit und der Entwicklung begriff und das Wort Gottes in seiner ideellen Wahrheit, den lebendigen Geist des Christenthums, als das formelle Prinzip des Protestantismus rein herausstellte.

Luther und Zwingli, die beiden Rüstzeuge, die sich der Weltgeist ausersehen hatte, um der christlichen Idee die Bahn eines weltgeschichtlichen Fortschrittes zu eröffnen, sprachen, ungefähr gleichzeitig und beide von einander unabhängig, jener in Sachsen, dieser in der Schweiz, das grosse Wort vom Glauben aus, welches dunkler oder deutlicher die Zeit bewegt. Bei gleicher äusserer Veranlassung, der Polemik gegen den päbstlichen Ablass, waren die inneren, subjectiven Voraussetzungen bei

beiden verschieden, indem bei Luther die tiefe Anregung zu seinem reformatorischen Auftreten aus den Kämpfen des eigenen Gemüthslebens, das durch das Wort vom Glauben zum Frieden gelangte, hervorging, während dagegen Zwingli von der Wissenschaft und theoretischen Erkenntniss aus zur Rückkehr auf den biblischen Lehrgehalt geführt wurde. Die Sätze, die Zwingli (1523) aufstellte, beruhten im Grunde nur auf dem formalen Prinzip der Uebereinstimmung mit der Schrift und waren vorwaltend gegen das Unbiblische in Lehre und Leben der Kirche gerichtet, während in Luthers Thesen (1517) das innerlich organisirende Prinzip des Protestantismus entschieden in den Vordergrund trat.

Ueber das Wesen und Schriftprinzip des Protestantismus vergleiche Baur, Dogmengeschichte, §. 89 S. 196 ff. und §. 96, S. 213 ff., wo übrigens in unhistorischer und einseitig-theoretischer Weise anstatt des als Einheit von Wissen und Wollen sich darstellenden und das ganze Gemüthsleben umfassenden Glaubens, die Autonomie des Selbstbewusstseins als wesentliches oder materiales Prinzip des Protestantismus hingestellt wird, dessen adäquater symbolischer Ausdruck jene keineswegs ist. Einseitig und unkritisch fasst Feuerbach, Pierre Bayle, S. 215 ff. das Wesen des Protestantismus als den Gegensatz von Glaube und Vernunft.

Die Entwicklung und selbstständige Herausbildung des reformatorischen Prinzips durchlief in Deutschland, in den lutherischen Bekenntnissschriften, mehrere Stadien, indem das reformatorische Prinzip zunächst in thetisch-affirmativer Weise mit negativ-polemischer Tendenz, in der Augsburger Confession (1530), dann in apologetisch begründeter Weise in der von Melanchthon abgefassten Apologie der Confession und endlich in synthetisch organisirender Weise in den Schmalkaldischen Artikeln (1537) auftritt.

Die wichtigsten der zahlreichen reformirten Bekenntnissschriften sind: die Confessio Tetrapolitana, drei helvetische Confessionen (deren dritte auch die Basler heisst,) die Belgische, die Anglikanische, die Gallische.

Ausserdem erlangte die Augsburger Confession, in ihrer späteren, durch Melanchthon seit 1540 veränderten Gestalt, in den deutsch-reformirten Kirchen Geltung. Obgleich die reformirten Bekenntnisse alle von der Erbsünde ausgehen, so erscheint doch bei der Mehrzahl derselben die daraus abgeleitete Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht so entschieden bestimmt, wie in den lutherischen Symbolen, als der lebendige Mittelpunkt des Ganzen, sondern nur das formale Schriftprinzip im Vordergrund.

Der objective Lehrinhalt der symbolischen Bücher bildet den Ausgangspunkt für die ideale und praktische Entwickelung des protestantischen Geistes, so jedoch, dass die protestantischen Symbole, die eben nicht objectiver Abschluss einer vorausgegangenen dogmatischen Entwicklung, sondern der thetisch-unmittelbare Anfang einer erst beginnenden Entfaltung des verhüllten protestantischen Prinzips sind, sich nicht als unabänderliche Norm und dogmatische Autorität für alle Zukunft geltend machen, sondern nur als Zeugnisse des damaligen Glaubens und der damaligen Schriftauffassung sich hinstellen.

Digitized by Google

1. Die dogmatische Entwicklung des protestantischen Prinzips.

§. 178.

Uebersicht.

Das progressive Element in der geschichtlichen Fortbewegung des protestantischen Geistes ist die innere Dialektik des protestantischen Prinzips selbst, sowohl seiner objectiv-materialen, als auch seiner subjectiv-formalen Seite nach, das Ringen des protestantischen Geistes, den Dualismus und die Aeusserlichkeit des Katholicismus in sich zu überwinden, und sich zur freien Autonomie des Selbstbewusstseins zu entfalten. Während Melanchthon und Zwingli die subjectiv-formale Seite, das freiere, rationale Bewusstsein des Prinzips repräsentirten, waltete bei Luther und Calvin die objectiv-materiale Seite, die religiöse Positivität und dogmatische Consequenz vor, und beide Seiten traten in der Folge als zwei besondere Richtungen in einen relativen Gegensatz zu einander, der die ganze dogmatische Entwicklung des Protestantismus bis auf die Gegenwart durchzieht.

Diese Entwicklnng selbst durchläuft aber wiederum drei Hauptstadien. Im ersten, welches bis zur Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts geht, überwiegt die objective und positive Seite des reformatorischen Geistes, es ist die Zeit der objectiv-synthetischen Bestimmung des protestantischen Prinzips; im zweiten Stadium, welches bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts geht, waltet die subjective und negativ-kritische Seite des reformatorischen Prinzips vor, es ist die Epoche des im Subject sich vermittelnden protestantischen Geistes, die Periode des subjectiven Glaubens und Unglaubens; im dritten Stadium endlich, welches von da bis zur Gegenwart reicht, strebte der Protestantismus aus der Einseitigkeit beider Richtungen mit bewusster Freiheit sich zu höherer Einheit synthetisch-speculativ zu versöhnen, es ist die Zeit der speculativen Theologie.

Nach der materialen Seite des Fortschritts bewegt sich das protestantische Prinzip in diesem Entwicklungsgange aus dem religiösen Dualismus der Gottes- und Weltanschauung, der die zu überwindende Voraussetzung des Protestantismus bildet, zur Imma-

Digitized by Google

nenz der Gottesidee, zum Bewusstsein der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, als der idealen Bedeutung des Christenthums überhaupt, hin. Und zwar erscheint der Glaube zunächst (im ersten Stadium) noch vorwaltend einseitig als reine Passivität und selbstlose Hingebung des Subjects an das Object des Glaubens, den Erlöser, als leidender Gehorsam; im weiteren Fortschritte hält sich das Subject in dieser Hingebung als thätig fest, der Glaube wird thätiger Gehorsam, selbstthätige Annäherung zum Ideal; indem nun aber das gläubige Subject in der Hingebung an den inneren Christus, die Wahrheit seines eignen Wesens objectiv anschaut und der immanenten Versöhnung absolut gewiss wird, erfasst es sich selbst in seiner Idealität und erkennt, dass es selbst das an sich ist, dem es sich hingegeben hat.

In der Epoche des objectiven Protestantismus ist widerum zunächst die Subjectivität als Magd im Dienste der dogmatischen Objectivität: die Form der symbolischen Orthodoxie; dann setzt sich die Subjectivität zur dogmatischen Objectivität in ein gleiches, aber noch schwankendes Verhältniss, in der Form des socianischen und arminianishen Rationalismus; endlich vertieft sich die Subjectivität in die Substanz des objectiven Kirchenglaubens, um diesen aus sich frei zu reproduciren, in der Form der theosophisch-protestantischen Mystik.

In der Epoche des subjectiven Glaubens und Unglaubens verhält sich zunächst die Subjectivität der Objectivität des Kirchenglaubens gegenüber in schwankender Halbheit und zum Theil phantastisch-gemüthlicher Willkühr in den Formen des Supranaturalismus, Pietismus und Spiritualismus des 18. Jahrhunderts; dann strebt sich die Subjectivität als empirisch-skeptische Verstandesreflexion in ihrer Freiheit vom Objecte des Kirchenglaubens zu erfassen, in den Formen des Deismus, Naturalismus und Materialismus des 18. Jahrhunderts; endlich rettet sich in dem kritischen Rationalismus der Kant'schen Theologie die Subjectivität aus dem Schiffbruche der Kritik und Skepsis hinter das Bollwerk der drei Kategorien: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

In der Epoche der speculativen Theologie und Religionsphilosophie, seit dem Ende des 18. Jahrh., stellt zuerst die Glaubensphilosophie Hamann's, Herders und Jacobi's zugleich die Negation und Affirmation der kritisch-rationalistischen Theologie der Kant'schen Schule dar und bildet die mystisch-rationalistische Vorschule zur speculativen Auffassung der Religion, die zuvörderst in Schleiermachers psychologisch-speculativem Standpunkt als subjectiv-reflexive Reproduction des Glaubensinhaltes erscheint und endlich in der speculativen Theologie der Hegel'schen Schule als selbstbewusste Versöhnung der subjectiven und objectiven Seite zur Identität des Göttlichen und Menschlichen sich darstellt.

Digitized by Google

A. Der objective Protestantismus, im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert.

§. 179.

Die symbolisch-protestantische Orthodoxie.

Auf dem Grunde der symbolischen Bücher und des Schriftprinzips entstanden die beiden ersten dogmatischen Systeme Melanchthon's und Calvin's, die den nächsten Ausgangspunkt für die Ausbildung der protestantischen Orthodoxie bildeten, deren Werden sich in zahlreichen, zum Theil noch zu Luthers Lebzeiten entstandenen Streitigkeiten darstellt, welche den Gegensatz der streng-lutherischen und calvinischen Objectivität auf der einen, und des subjectiv-freieren, rationalisirenden Protestantismus auf der andern Seite zur Erscheinung brachten. Aus dem Bedürfniss der Beilegung dieser zum Theil gehässigen und leidenschaftlichen Streitigkeiten, in welchen sich das Interesse der ältesten protestantischen Theologie lutherischer wie reformirter Seits bewegte, war in der lutherischen Kirche eine sogenannte formula concordiae zu Kloster Bergen (1577) zu Stande gekommen, welche in ihrem affirmativen Theile die Grundlage der folgenden scholastisch-protestantischen Dogmatik, in ihrem Gegensatz gegen die reformirte Lehre, enthält und mit dem Zweck einer Lösung der entstandenen Streitigkeiten die weitere Tendenz einer Wahrung der lutherischen Lehre gegen alle Abweichungen verbindet. Einen ähnlichen Zweck hatten in der reformirten Kirche die Beschlüsse der Dortrechter Synode (1618), nämlich durch Beurtheilung und Schlichtung der zwischen Zwinglianern und Calvinianern entstandenen Streitigkeiten die Einheit in der belgischen Kirche wiederherzustellen und aus der Schrift und den reformirten Bekenntnissen den rechten Lehrbegriff herzustellen. Die dogmatische Erstarrung der protestantischen Theologie zum orthodox-scholastischen Lutherthum und Calvinismus war das Resultat der Concordienformel und der Dortrechter Synodalbeschlüsse, in welchen beiden den symbolischen Schriften einer jeden Confession gleiche normative Geltung neben der h. Schrift zugesprochen wurde. Der strengste Begriff einer auf Inhalt und Form sich beziehenden Inspiration der h. Schrift wurde nunmehr von den Dogmatikern aufgestellt und der von menschlichen Gründen unab-

Digitized by Google

hängig gemachte Glaube an die Göttlichkeit der Schrift allein auf die Wunder und Weissagungen und das innere Zeugniss des göttlichen Geistes im gläubigen Subject gestützt.

In dem materialen Lehrbegriffe der altprotestantischen Orthodoxie bildet die Lehre von der Erbsünde den Ausgangspunkt und die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein den Mittelpunkt, während sich die übrigen Dogmen in der Peripherie bewegen.

In der Lehre von der Erbsünde stellten sich Calvin und Luther, von Augustin ausgehend, auf den Standpunkt der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gottes absolutem Willen, mit entschiedener Zurückweisung der Freiheit des Menschen als eines unchristlichen Gedankens. An sich, seinem ursprünglichen Wesen und seiner Bestimmung nach, ist der Mensch gut und mit der anerschaffenen Gerechtigkeit begabt; durch die böse Lust des Fleisches aber, die selbst schon als Schuld und Sünde empfunden wird, ist das Erkenntnissvermögen verfinstert und der Wille gänzlich unfähig geworden, aus eigner Kraft und freier Selbstbestimmung das Gute, den göttlichen Willen zu vollbringen. Um den Menschen aus diesem Zustande des Gefangenseins seines Willens unter die Herrschaft der bösen Lust zu befreien, musste Gott der natürlichen Vernunft des Menschen durch seine Gnade zu Hülfe kommen, deren Einwirkungen sich der letztere in reiner Passivität hingeben muss und mit deren fortdauerndem Beistande allein er auch das Gute vollbringen kann. Hier ist der Punkt, wo die durch Luthers und Calvins Prinzip unbedingter Abhängigkeit einerseits, und den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch andrerseits geforderte und von Calvin consequent entwickelte Lehre von der unbedingten göttlichen Prädestination ihre Stelle findet. Hiernach ist der Fall des Menschen von Gott vorherbestimmt und geordnet, weil vorhergewusst, obgleich nichtsdestoweniger der Mensch selbst durch seine Schuld und verkehrte Selbstbestimmung gefallen sei, und demgemäss durch Gottes unbedingten Rathschluss, der Calvin selbst als ein decretum horribile erscheint, ein Theil der Menschen zur ewigen Seligkeit, die übrige Masse zur Verdammniss geschaffen und bestimmt.

Die Concordienformel stellte eine zwischen der milderen Ansicht der Melanchthonianer und der consequent lutherisch-calvi-

nischen Lehre schwankende Fassung des Dogma auf, wornach die Prädestination als eine durch Gottes Rathschluss und auch durch die Freiheit des Menschen, der dem Einfluss der Gnade widerstehen und dadurch seine Verwerfung selbst herbeiführen kann, bedingte göttliche Vorherbestimmung definirt wurde.

In der Erlösungs- und Rechtfertigungslehre wurde die katholische Aeusserlichkeit des ganzen Prozesses der Erlösung verlassen und die subjectiv-innerliche Seite in den Vordergrund gestellt, so zwar, dass die ganze Bedeutung der Rechtfertigung in dem Einen Akte der Sündenvergebung, als der wirklichen Empfindung der aufgehobenen Entzweiung, worin zugleich die Umwandlung des Willens mitgesetzt ist, sich vollendet und concentrirt.

Die metaphysische Seite des Dogma, Trinität und Christologie sind von den Reformatoren in ihrer überlieferten, altsymbolischen Gestalt aufgenommen und in der Folge von den orthodoxen Dogmatikern in formell-scholastischer Weise, zum Theil unter ärgerlichen Streitigkeiten, weiter ausgesponnen worden, ohne dass eine wirkliche Fortbildung dieser Dogmen zu Stande gekommen wäre.

Ueber den Inhalt des protestantischen Lehrbegriffs vgl. Baur Dogmengeschichte, §. 98—107, S. 218 ff.

Was näherhin den Unterschied zwischen Melanchthon's loci communes (1521) und Calvin's institutio christianae religionis (1536) angeht, so herrscht bei Melanchthon, unter steter Beziehung auf die Schrift, der beweglichere und freiere subjectiv-rationale Standpunkt vor, während die Calvinische Dogmatik, bei gewandter Dialektik, die positive Strenge der objectiv-dogmatischen Substanz hervortreten lässt.

In der Folge bildeten der Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums, die strengere oder mildere Fassung der Erbsünde, das Wesentliche und Gleichgültige in der Religion, das Verhältniss der guten Werke zum Glauben, das Verhältniss der Gnade zur Mitwirkung des menschlichen Willens, die Abendmahlslehre und andere Fragen das Interesse der antinomistischen, Flacianischen, adiaphoristischen, majoristischen, synergistischen, Calvinistischen und synkretistischen Streitigkeiten; während auf der Universtät Leyden über die Prädestinationslehre zwischen den freieren Zwinglianern (Remonstranten oder Arminianern) und den strengen Calvinisten (Gomaristen) ein Streit entstanden war, zu dessen Beilegung die Dortrechter Synode berufen worden. Vgl. Baur, Dogmengeschichte, §. 91 und 92, S. 206 ff. und Meier Dogmengeschichte, §. 96. ff. S. 252 ff.

Digitized by Google

§. 180.

Der altprotestantische Rationalismus.

Im Gegensatz zur symbolischen Orthodoxie hatte sich schon im Reformationszeitalter eine freiere Richtung des Protestantismus gezeigt, welche sich, bei entschiedenem Festhalten am formalen Prinzip der Reformation, durch eine freiere, auf die Ausgleichung der Vernunft und der Offenbarung gerichtete, freilich nicht selten willkürliche und gewaltsame Schriftauslegung einerseits und durch einseitiges Hervorheben der praktischen Seite des Glaubens vor der theoretisch-dogmatischen Seite andrerseits charakterisirt. Repräsentirt wurde diese rationalisirende Richtung in der lutherischen Kirche durch die Socinianer, und in der reformirten Kirche durch die von der Dortrechter Synode verdammten Arminianer. Der seines guten Rechtes gewiss und bewusst werdende Geist erhob, zunächst als endliche Verstandesreflexion, gegen den starren symbolisch-orthodoxen Kirchenglauben sein Veto, von dem Satze ausgehend, dass die Offenbarung für die menschliche Vernunft sei und derselben darum nicht widerstreiten dürfe. Während die Socinianer die Möglichkeit einer natürlichen Religion und Gotteserkenntniss läugneten und desshalb an der Nothwendigkeit einer ausserordentlichen und übernatürlichen Offenbarung festhielten, gaben die Arminianer, bei der Schwierigkeit einer natürlichen Offenbarung, wenigstens die Nützlichkeit und Zweckmässigkeit einer besonderen göttlichen Offenbarung zu, deren Inhalt indessen von Socinianern und Arminianern auf die äusseren historischen Thatsachen des Christenthums reducirt und die Religion überhaupt als ein Institut zur Belehrung über die sittliche Bestimmung des Menschen gefasst wurde, so dass nur die praktisch bedeutsamen Dogmen als wesentliche gelten sollten.

Von diesem Gesichtspunkt aus wurde der Inhalt des symbolischen Kirchenglaubens einer Kritik unterworfen und ein Theil der Dogmen, wie namentlich die Trinitätslehre, die Erlösungslehre und Christologie, als unvernünftig und in sich selbst widersprechend, und andere, wie die Lehre von der Erbsünde, der Prädestination, der Genugthuung und der Rechtfertigung aus dem blossen Glauben, als der Sittlichkeit gefährlich dargestellt. Die Arminianer waren

Digitized by Google

indessen in ihrer Polemik und Kritik des kirchlichen Dogma weniger consequent, als die Socinianer, und schwankten meistens zwischen der Kirchenlehre und dem socinianischen Lehrbegriffe in unentschiedener Halbheit hin und her. Ueber die Stufe dsr äusserlich-negativen Verstandeskritik hinaus, zum wahrhaften Erfassen des religiösen Kernes der Dogmen sind beide nicht vorgedrungen und, wenn sie auch zur Läuterung der Orthodoxie wesentlich beigetragen haben, so artete auch wieder ihr einseitiges Hervorheben der praktischen Seite des Glaubens in seichten Moralismus und particuläre Selbstgenügsamkeit aus.

Ueber die Socianer vgl. Meier's Dogmengeschichte §. 107 S. 282 ff. und Strauss Dogmatik, I, S. 53 ff., Zeller über das Wesen der Religion, in theol. Jahrbüchern 1845. S. 37 ff. Unter den Socianern haben Völckel, Grell, Schlichting, Wissowatius u. a., unter den Ariminianern besonders Limborch, Episcopius und Hugo Grotius in ihren dogmatischen Schriften den beiderseitigen Lehrbegriff begründet; der socinianische ist im sogenannten Rakauer Katechismus niedergelegt.

§. 181.

Die objectiv-protestantische Mystik.

Gegen die Starrheit der altprotestantischen Orthodoxie, die drohende Veräusserlichung des protestantischen Geistes und die einseitig theoretisch-scholastische Richtung in der Auffassung des Glaubens trat die protestantische Mystik des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts auf, welche die historischen Elemente des Glaubens in die flüssige Dialektik des gemüthlichen Prozesses aufzulösen suchte und durch diese Hervorkehrung der eigentlich religiösen Seite den einseitigen Moralismus der Socinianer und Arminianer vermied. Die Subjectivität erfasst sich in der unmittelbaren Totalität des Gemüths, als dem ursprünglichen Sitze der Religion und dem lebendigen Born der Offenbarung, und erhebt sich zu freier Reproduction des Dogma aus der Tiefe des Gemüthslebens, ohne freilich schon zu eigentlich wissenschaftlicher Bestimmtheit fortzuschreiten. Insbesondere hat der Görlitzer Schuster Jacob Böhme (✝ 1624) in seiner genialen und die Bildung seines Zeitalters weit überragenden mystisch-theosophischen Speculation ebenso den Scholasticismus der protestantischen Orthodoxie, wie den Rationalismus der Socinianer und Arminianer überwunden.

Digitized by Google

Was sein Verhältniss zum Protestantismus angeht, so hat Böhme in seiner Theosophie der Offenbarung das Schriftprinzip zu seiner eigentlichen Wahrheit erhoben, indem er das Wort Gottes in der Schrift nur als das Werkzeug und den Führer zum Geist, diesen selbst aber als das wahre Wort Gottes fasste, an die Stelle der buchstäblich-verständigen Auslegung der Schrift eine allegorisch-symbolische setzte, mittelst deren er die äusserlich-historischen Thatsachen der Schrift zu Vorgängen im Innern des gläubigen Subjects ausdeutete. Der zur unmittelbaren geistigen Anschauung Gottes verklärte Glaube ist das Prinzip der Speculation Böhme's, worin der Widerspruch der endlichen und göttlichen Vernunft siegreich überwunden und die Einheit der Vernunft und Offenbarung enthalten ist. Im eignen Selbstbewusstsein des Menschen, als dem mikrokosmischen Abbilde des Universums und dem Ebenbilde des dreieinigen Gottes, wird das Mysterium des göttlichen Wesens angeschaut; aber nur durch inneren Kampf und Läuterung gelingt es dem Geiste, durch die „grosse Tiefe dieser Welt" bis in die innerste Geburt der Gottheit durchzudringen und den wahrhaften Verstand des Göttlichen zu gewinnen. Auf der Höhe der wahrhaften Gotteserkenntniss sind nicht wir es, die von Gott wissen, sondern er selber ist unser Wissen und Sehen.

Dem materialen Gedankeninhalte nach ist Böhme's System die theosophisch-mystische Begründung und Explication des altprotestantischen Theismus; er hat den kirchlichen Begriff des in seinem dreieinigen Wesen schon vor der Weltschöpfung absolut vollendeten Gottes als für sich seiendes ewiges Selbstbewusstsein zu begreifen gesucht und von dieser vor- und überweltlichen Selbstentwicklung Gottes den Uebergang zur Weltschöpfung gemacht, in welcher die göttliche Trinität sich in realer Gegenwart darstellt. Indem damit Böhme in den Standpunkt der Immanenz übergeht, ist sein System die unmittelbare Vereinigung der transscendent-theistischen und der immanent-pantheistischen Weltanschauung und er selbst der Vater der speculativen Religionsphilosophie der neueren Zeit.

Die protestantische Mystik des Reformationszeitalters knüpft sich an die Namen der beiden Zeitgenossen Luthers, Osiander's und Schwenckfeld's, dann des schweizerischen Arztes und phantastischen Naturphilosophen Theophrastus Paracelsus, Valentin Weigel's,

Digitized by Google

Johannes Arnd's u. A., über welche Meier's Dogmengeschichte, §. 114 S. 301 ff. zu vergleichen ist.

Ueber Jakob Böhme ist ausser der Schrift von Hamberger: die Lehre J. Böhme's in systematischem Auszug (1844), worin ein Abriss über B.'s Leben und Schriften und die Geschichte seiner Lehre in der Einleitung gegeben ist, besonders Baur's Darstellung des Böhme'schen Systems, in der christlichen Gnosis (1835) S. 557—611, und Feuerbach: Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis Spinoza (1833) S. 150—214, zu vergleichen. Eine kurze Zusammenstellung der Grundgedanken im Systeme B.'s findet sich auch in des Verfassers Mythologie und Offenbarung, II. Bd. S. 320—333. Hillebrand in seinem Organismus der philosophischen Idee (1842) bezeichnet S. 390 ff. die inspirative Theosophie Böhme's als pantheisirenden Christianismus. Vgl. auch Weisse, Jacob Böhme und seine Bedeutung für unsere Zeit. In Fichte's Zeitschrift für Philosophie. 14 Bd. S. 136 ff. und 16 Bd. S. 182 ff.

B. Der subjective Glaube und Unglaube.

§. 182.

Der supranaturalistische Subjectivismus.

Die kirchliche Orthodoxie war nicht im Stande, die Wahrheit und Tiefe der Böhme'schen Speculation zu begreifen und in sich aufzunehmen, sondern setzte sich zu derselben in feindseligen Gegensatz, indem sie ihrerseits den Inhalt des Kirchenglaubens zum dürren und marklosen Supranaturalismus verseichten liess. Indessen machte sich daneben doch der Einfluss der altprotestantischen Mystik, im Gegensatze zur supranaturalistisch-dogmatischen Scholastik, als entschiedeneres Hervorkehren der praktisch-gemüthlichen Seite der Religion im Pietismus geltend, der im Spiritualismus der Quäker und Swedenborgianer sich auf die Spitze trieb. Materialiter stehen diese Richtungen auf dem Standpunkt des religiösen Dualismus, dem das Göttliche in die jenseitige Ferne entweicht und nur auf dem Wege einer besonderen unmittelbaren Einwirkung mit dem Subjecte in Verbindung tritt. Am unlebendigsten und abstraktesten erscheint dieses Verhältniss in dem gewöhnlich s. g. Supranaturalismus, der in das theoretische Wissen und Fürwahrhalten der äusseren historischen Thatsachen des Christenthums als übernatürlicher, ausserordentlicher Offenbarung Gottes, das Wesen der Religion setzt und den starren Buchstaben der Schrift als die göttlich inspirirte Ur-

Digitized by Google

kunde der durch äussere Beweise in Wundern und Weissagungen beglaubigten Offenbarung unbedingt festhält.

An die Stelle der theoretisch-scholastischen Orthodoxie des siebenzehnten Jahrhunderts suchte der Spener'sche Pietismus eine subjective Gefühlstheologie mit vorwaltend praktischer Tendenz zu setzen, deren Wahrheit in dem Gedanken liegt, dass das blosse theoretische Fürwahrhalten der historischen Thatsachen des Christenthum nicht ausreicht, sondern als nothwendige Ergänzung das innerliche Selbsterleben des Christenthums im Gemüthe gefordert wird. Sofern die durch eine von oben kommende, übernatürliche Erleuchtung erweckte innere Widergeburt des Subjects, mit besonderer Hervorhebung des negativen Moments der Reue und Zerknirschung, den eigentlichen Mittelpunkt dieses Pietismus bildet, ist derselbe aus dem innersten Lebenspunkt des Protestantismus, dem Gefühle der Sündhaftigkeii und Erlösungsbedürftigkeit, hervorgegangen, nur dass in einseitiger Weise dieses Moment zur permanenten Zuständlichkeit erhoben und darüber das Ziel, die Versöhnung und Rechtfertigung, verloren wurde. Die extreme Consequenz dieser Richtung war die Ausartung ihres Prinzips in eine kränklich-spielende, manierirt-empfindsame Frömmigkeit, wie solche im Herrnhuterianismus hervortrat.

Die dithyrambische Lyrik des religiösen Gefühlssubjectivismus hat sich im Swedenborgianismus eine speculativ-phantastische Form gegeben, die sich als ekstatisch-visionärer Offenbarungsglaube charakterisirt, der, durch Ausbildung des in Jedem schlummernden Organs für die Geisterwelt in Himmel und Hölle, in den Zusammenhang derselben mit dem Erdenleben tiefe Blike thun zu können behauptet. Einen ähnlichen ekstatischen Spiritualiemus des subjectiven Offenbarungsglaubens repräsentirt die (im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts durch den Schuster Fox in England gestiftete) Secte der Quäker oder „Freunde des Lichts," welche die momentane Erweckung des inneren Gotteswortes durch unmittelbare göttliche Erleuchtung des einzelnen Subjects zum Prinzip der gemeinsamen religiösen Erbauung erhoben und die äusseren Sacramente verwarfen.

Ueber den näheren Inhalt dieses Paragraphen vgl. man Meier Dogmengeschichte, §. 118 ff. S. 315 ff., wo sich auch die einzelnen historischen Notizen finden, und Rosenkranz Encyclopädie, S. 311 f. und 321 ff.

§. 183.

Der empirisch-verständige Subjectivismus.

Hatte sich in der supranaturalistisch-subjectiven Richtung die Subjectivität der Offenbarung gegenüber noch in schwankender Unterwürfigkeit verhalten, so machte sich daneben schon seit der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts eine mit der Entstehung der neueren Philosophie seit Baco und Cartesius zusammenhängende Richtung geltend, welche das Streben des von der starren Autorität des Glaubens sich befreienden Geistes auf dem religiösen Gebiete zur Erscheinung brachte. Die allgemeine Grundlage dieser Richtung bildet die Unterscheidung des Glaubens und der Vernunft, deren Verhältniss entweder als Gegensatz, oder als äusserliche Harmonie oder als wesentliche Einheit sich gestaltete. Die Subjectivität, in der Eorm des empirischen Verstandes, stellte dem Glauben oder der positiven, geoffenbarten (christlichen) Religion das Wissen oder die natürliche (Vernunft-) Religion so gegenüber, dass die letztere den Kern und die Wahrheit der ersteren enthalte. Diese verhüllte Wahrheit in ihrer reinen Vernünftigkeit herauszustellen, war die Tendenz dieser Richtung, die in England, Frankreich und Deutschland in eigenthümlich modificirter Gestalt hervorgetreten war, nämlich in England als Deismus und Skepticismus, oder in Frankreich zum Materialismus und Atheismus fortschritt, und in Deutschland, auf dem Boden des Christenthums sich haltend, als Religion des s. g. gesunden Menshenverstandes sich geltend machte.

Von Bako's und Locke's philosophischem Verstandesempirismus ging der englische Deismus aus, der in seinem Urheber Herbert von Cherbury († 1648) noch die Bedeutung einer bloss formellen Verstandeskritik des Glaubens, mit Festhalten des geoffenbarten Inhalts als solchem, hat. Toland fasste das Christenthum als Erziehungsmittel zur Bildung der Vernunft, Schaftesbury das System der Sittlichkeit als den Kern der christlichen Offenbarung. Die weitere Entwicklung des Deismus charakterisirt sich dadurch, dass die Stützen des Beweises für die Göttlichkeit der Offenbarung, die Weissagungen und Wunder, kritisch bestritten wurden, während die Sittlichkeit als der Inhalt des zur natürlichen Religion gereinigten Christenthums galt. So bei Collins, Woolston, An-

Digitized by Google

net, Tindal und Chubb. Den Schluss und die äusserste Consequenz der deistischen Entwicklung in England bildet Hume's Skepticismus, der in seiner auch gegen die religiösen Grundideen gerichteten Polemik zu dem ironischen Satze kommt, dass das Christenthum nur durch Wunderglauben gestützt werden könne, und der Glaube selbst ein Wunder und wie ein sechster Sinn zu betrachten sei.

Von England kam der empirische Verstandessubjectivismus der Philosophie nach Frankreich, wo derselbe durch Condillac, Bayle, Voltaire und Rousseau repräsentirt wurde, zugleich aber in die naturalistisch-mechanisch-atheistische Weltanschauung des von Holbach (im System der Natur), Robinet, de la Mettrie, Helvetius, Bonnet, und den Encyclopädisten, besonders d'Alembert und Diderot gepredigten Materialismus auslief, durch dessen abstracte Identificirung Gottes und der Welt wenigstens ein formeller Fortschritt zur modernen Immanenz des Göttlichen in der Welt geschehen ist.

Der durch Reimarus, den Verfasser der Wolfenbüttel'schen Fragmente, und durch Lessing auf deutschen Boden verpflanzte Deismus hat, in Vereinignng mit dem durch Wolff popularisirten Leibnitz'schen Deismus, sich in Deutschland in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts als Aufklärung breit gemacht, die seit 1765 in der allgemeinen deutschen Bibliothek in Berlin ihr Hauptorgan hatte. Hatte die deutsche Aufklärung vor Kant die Resultate der zur übernatürlichen Offenbarung und den kirchlichen Dogmen sich durchaus negativ-kritisch verhaltenden deistisch-verständigen Richtung des protestantischen Geistes zu einer eigentlichen theologia rationalis verarbeitet, so ist sie doch auch wieder durch ihren seichten Eudämonismus und Moralismus für die substantielle Religiosität verderblich geworden.

Ueber den Inhalt dieses Paragraphen ist, ausser dem, was sich bei Rosenkranz a. a. O. S. 310 ff., Baur Dogmengeschichte, S. 246 ff und 262, und bei Meier, Dogmengeschichte, S. 308 ff. und 323 ff. angedeutet findet, besonders Lechler, Geschichte des englischen Deismus, (1841) und die Anzeige des Buches in den theologischen Jahrbüchern, 1842, S. 574 ff. Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis Spinoza (1833) und dessen Pierre Bayle (1838) und Darstellung der Leibnitzschen Philosophie (1837), Ulrici das Grundprinzip der Philosophie (1845) I. Bd. S. 5–287 zu vergleichen.

Digitized by Google

§. 184.

Der Rationalismus der Kant'schen Schule.

War die deutsche Aufklärung vor Kant zuletzt in einen oberflächlich eudämonistischen Moralismus verseichtet worden, so hat in Kant der deutsche Geist eine tiefere und berechtigtere Form des Rationalismus erzeugt, in welcher freilich zugleich der Keim zur inneren Selbstauflösung des Theismus gesetzt war, die durch Fichte zum Bewusstsein kam. In seinem Verhältniss zur Theologie hat Kant im Allgemeinen Vernunft und Glauben miteinander zu vermitteln gestrebt, indem er einestheils nichts als Wahrheit gelten liess, was nicht von der Vernunft, der obersten Richterin in religiösen Dingen, begriffen worden, andrerseits aber den Glauben an die auf rein theoretischem Wege nicht zu erweisenden Ideen von der sittlichen Freiheit, der Unsterblichkeit und vom Dasein Gottes als nothwendige Forderungen der praktischen Vernunft darstellte. Der objective Inhalt der Schrift- und Kirchenlehre ging für Kant ganz in die Subjectivität einer einseitig moralischen Ausdeutung des Dogma auf und galt ihm dieser subjective moralische Sinn für die wahre Auslegung, die Moral für die Mutter der Religion und Glaubenslehre, die Religion für die Gesetzgebung der Vernunft zur Erreichung des moralischen Zweckes.

Der theologische Standpunkt des vorkant'schen Rationalismus war wesentlich der Theismus, die Verstandesvorstellung von Gott als einem ausserweltlichen, transscendenten, persönlichen Einzelwesen; die immanent-substantielle Gottesanschauung Spinoza's war auf die theologische Bildung dieser Zeit ohne Einfluss geblieben und bei Kant finden wir noch die theistische Abstraction eines höchsten intelligenten Wesens, als des von der praktischen Vernunft geforderten jenseitigen Urhebers vom Sittengesetz, ohne dass wir freilich (nach Kant) ihn zu personificiren berechtigt wären. Die weitere Consequenz dieses Standpunktes hat Fichte gezogen, indem er die Kategorie der Persönlichkeit als eine Verendlichung des absoluten Wesens zurückwies und Gott als die im Universum ewig sich realisirende lebendige Idee des Guten, als das Sittengesetz selbst, als die allgemeine moralische Weltordnung bestimmte. Diese, auf theologischen Boden verpflanzte, Errungenschaft der kritischen

Digitized by Google

Philosophie bildet den Uebergang zur speculativen Theologie, welche den Begriff der substantiellen Immanenz Gottes durchgeführt hat.

Ueber die Bedeutung Kant's für die Theologie ist ausser Rosenkranz a. a. O. S. 324 ff. und Baur Dogmengeschichte S. 252 ff., auch Michelet's Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant (1837) I. Bd. S. 166—178 zu vergleichen. Die (in des Verf. Mythologie und Offenbarung, II., S. 344—347 kurz zusammengefassten) Grundgedanken der Kant'schen „Religion innerhalb der blossen Vernunft" haben auf die Theologie grossen Einfluss geübt und bildeten die eigentliche Quintessenz der durch die Kant'sche Schule aufgekommenen s. g. rationalistischen Theologie. Paulus, Wegscheider, Röhr u. A. haben auf dieser Grundlage die Glaubenslehre auf wissentlichem und praktischem Standpunkte aufgebaut. Das Kant'sche Dreigestirn: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bildet auch das Schibolet des theologischen Rationalismus, welcher den wesentlichen Gedankeninhalt der christlichen Offenbarung mit den Resultaten der Vernunftreligion, die von den biblischen Schriftstellern nur in jüdisch-orientalische Bilder eingekleidet worden sei, identificirt und die Substanz der kirchlichen Dogmen in einen beliebigen, moralisch-subjectiven Sinn verflüchtigt hat.

C. Die speculative Auffassung des Christenthums.

§. 185.

Das Prinzip der speculativen Theologie — die Glaubensphilosophie.

Die Kant'sche Kritik hatte zu dem Resultate geführt, dass die theoretische Vernunft, d. h. richtiger der denkende Verstand, vom Uebersinnlichen Nichts wissen könne, dass vielmehr Gott und die göttlichen Dinge ein nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft, des in der Vernunft mitgesetzten sittlichen Bewusstseins seien. Indem nun so einerseits der Glaube als Forderung der Vernunft, und andererseits das den Glauben bedingende sittliche Bewusstsein als eins mit der Vernunft gefasst wurde, war unmittelbar die Einheit beider, des Glaubens und der Vernunft, vorausgesetzt. Diese Einheit beider als concrete festzuhalten und zum Prinzip der Wissenschaft vom Göttlichen hinzustellen, war die Tendenz der s. g. Glaubensphilosophie, welche die durch die speculative Religionsphilosophie in der Folge vollzogene Emancipation der Theologie vom supranaturalistischen und rationalistischen Subjectivismus einleitete.

Digitized by Google

Hamann, „der Magus aus Norden," war der Urheber dieser neuen, lebensfrischen und keimkräftigen Richtung, die bei ihm in mystisch-originellen Aphorismen, ohne eigentlich wissenschaftliche Form, zum Vorschein kam und von seinen Jüngern und Freunden, Herder und Jacobi, in der Art weiter entwickelt wurde, dass Herder mit prophetisch-intuitivem Instinkt den speculativen Gedankeninhalt der Dogmen andeutete und die sittliche Freiheit in der Idee der im Jenseits sich vollendenden Humanität sich verklären liess, während Jacobi, dem die tiefspeculative Ursprünglichkeit Hamann's und der prophetische Instinkt Herders abging, mit polemisch-kritischer Tendenz gegen die Verstandesphilosophie, die Form und das Prinzip der Glaubensphilosophie näher entwickelte.

Indem die Glaubensphilosophie, dem Verstandesformalismus der supranaturalistischen wie rationalistischen Theologie gegenüber, die Subjectivität in ihrer unmittelbaren Einheit und Totalität, als unmittelbares Wissen fasste und dieses mit dem wahrhaften Glauben identificirte, der das Prinzip der christlichen Philosophie sei, ist das protestantische Prinzip vom Glauben erst eigentlich zu realisiren begonnen worden. Der Fortschritt der Glaubensphilosophie über den Rationalismus und Supranaturalismus besteht aber im Allgemeinen darin, dass nunmehr das Göttliche oder Absolute aus dem fernen Jenseits in das Subject eingekehrt und im Glauben gegenwärtig ist, mit der Einschränkung freilich, dass dasselbe doch zugleich auch nothwendig im Jenseits bleiben soll. Aus der Immanenz des Standpunktes Spinoza's, den Herder den göttlichen Spinoza nannte, während für Jacobi Spinozismus und Atheismus identisch sind, geräth die Glaubensphilosophie, wie aus instinktmässsiger Furcht, immer wieder in die Transscendenz des Theismus.

Dass die unmittelbare innere Erfahrung und daseiende Offenbarung des Göttlichen im menschlichen Gemüth über die äussere, historische Offenbarung im Christenthum gesetzt und damit der Begriff der Offenbarung als eines besondern transscendenten göttlichen Actes verworfen und dagegen in der imanent-gegenwärtigen Offenbarung als einer ewigen Thatsache des Bewusstseins das Wesen der Religion und die Wahrheit des Glaubens gefunden wurde, diess ist die unveräusserliche, wichtige Errungenschaft der Glaubensphilosophie, worin ihre hohe Bedeutung für die Wiederherstellung der Religion aus der Verseichtung der Aufklärungsperiode liegt.

Ueber die Glaubensphilosophie Hamann's, Herder's und Jacobi's ist besonders die Darstellung Michelet's in seiner Geschichte der letzten

Systeme der Philosophie in Deutschland (1837) I. Bd. S. 300—386, und in der kleineren Schrift: Entwicklungsgeshichte der neuesten deutschen Philosophie (1843) S. 46—57 zu vergleichen, wo die drei Repräsententen der Glaubensphilosophie näher charakterisirt sind.

§. 186.

Der psychologisch-speculative Standpunkt Schleiermachers.

Aus der Vereinigung der Resultate des Spinozischen und Fichte'schen Standpunkts mit dem Prinzip der Glaubensphilosophie ging der Standpunkt Schleiermacher's hervor, welcher die eigentliche Vorstufe der speculativen Theologie und Religionsphilosophie bildet, indem derselbe gleichermaassen über die todte Orthodoxie, wie über die subjective Verstandes- und Reflexionstheologie und über den Eudämonismus und Nützlichkeitsempirismus der seichten Aufklärung siegreich hinaus geschritten ist und durch seine psychologische Entwicklung des religiösen Standpunkts für die Religionswissenschaft eine ganz neue Entwicklung herbeigeführt hat. Bei Schleiermacher sind aber zwei Stadien seiner theologischen Entwicklung zu unterscheiden, der mystisch-speculative Standpunkt seiner Jugendbegeisterung in den Reden über die Religion, den Monologen und der Weihnachtsfeier, worin sich seine religiöse Weltanschauung am reinsten und unverhülltesten darstellt; und der dialektische Reflexionsstandpunkt in der Dogmatik, in welcher die in den Reden über die Religion entwickelten speculativen Grundgedanken, zum Zweck einer Vermittlung mit der kirchlichen Theologie, theologisirt und der Ausgangspunkt der protestantischen Symbole, das Bewusstsein der Sünde, als Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit, zum Prinzip der Glaubenslehre erhoben wurde.

In den Reden über die Religion hat Schleiermacher den ersten kühnen Versuch gemacht, die kirchlichen Dogmen, als der Religion als solcher an sich fremd hinter sich zu lassen und in der Tiefe des gottvollen Gemüths die Religion als an ihrer Quelle zu belauschen. Die Religion selbst ist aber als die nothwendige Bedingung und Voraussetzung der wahren Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst bestimmt und wird, ihrer formellen Seite nach, von dem Redner als dasjenige Gefühl bezeichnet, welches das Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit dem besonderen Leben des Subjects sei.

Digitized by Google

Ihrem Wesen nach wird aber die Religion als die Anschauung des Universums, als das Sein und Leben in und durch Gott bestimmt, den das religiöse Subject nicht jenseits hat, sondern in jedem Momente gegenwärtig weiss. Dagegen sich die Gottheit als ein besonderes, persönliches Einzelwesen über, vor und ausser der Welt vorstellen, ist leere Mythologie. Die bestimmten oder positiven Religionen sind die besonderen Entwicklungsformen der einen und ewigen Religion selbst; in der Totalität dieser besonderen Formen ist die vollendete Religion enthalten, die das Christenthum darstellt, welches die Anschauung des Universums in seiner Einheit und Allheit hat.

Auch in der Dogmatik, wie in den Reden, geht Schleiermacher nicht von Gott, sondern vom Menschen, vom thatsächlichen Selbstbewusstsein aus und kommt von da aus auf Gott, welcher als der Grund des von ihm sich abhängig fühlenden endlichen Geistes aufgezeigtwird. Obgleich nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das Wesen des religiösen Verhältnisses nur einseitig bestimmt, so ist es doch die nothwendige Grundvoraussetzung und ein wesentliches Element der Religion, in welcher der Mensch freilich ebensogut seine Abhängigkeit, wie seine Freiheit hat. Die Erregungen und Zustände des specifisch-christlichen frommen Gefühls in ihrem Zusammenhang zu beschreiben, wird von Scleiermacher als die Aufgabe der christlichen Glaubenslehre bezeichnet.

Ueber das Verhältniss der Schleiermacher'schen Theologie zum Rationalismus und Supranaturalismus vgl. Baur's Dogmengeschichte, S. 254 f. und die Abhandlung von Strauss über Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit, in den hallischen Jahrbüchern, 1839, S. 97 ff. 305 ff. 545 ff., wiederabgedruckt in Strauss, Charakteristiken und Kritiken (1840) 1844 S. 3—212.

Ueber den näheren Inhalt der Reden und der Dogmatik siehe des Verf. Mythologie und Offenbarung. II. Bd. §. 105, S. 357 ff. und §. 106, S. 360 ff. und Michelet's Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant (1837) I. Bd., S. 58 ff. 111 ff. und dessen: Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie (1842) S. 91 ff.

Eine Darstellung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre findet sich auch in Baur's christlicher Gnosis (1835) S. 626—668, womit die Kritik derselben von Rosenkranz (1836) und Feuerlein's Abhandlung über die philosophische Grundlage der Schleiermacher'schen Dogmatik, in den Jahrbüchern für speculative Philosophie. 1847. 4 Heft, zu vergleichen sind.

Digitized by Google

§. 187.

Der objectiv-absolute Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie.

Aus den mancherlei Kämpfen und Vermittlungsversuchen zwischen Rationalismus und Supranaturalismus einerseits und dem Einfluss der Glaubensphilosophie andrerseits ging die eigentliche speculative Theologie hervor, die auf den Trümmern des durch die kritische Philosophie und den Rationalismus zerstörten orthodoxen Systems eine Fortbildung des protestantischen Dogma unternahm und durch denkendes Begreifen des materialen protestantischen Prinzips, der lebendigen Substanz des Glaubens, zu dem Resultate gelangte, dass das Christenthum kein der Menschheit von aussen gekommenes, sondern aus der Continuität der ganzen Entwicklung des religiösen Geistes der Menschheit selbst herausgebornes Prinzip sei. Schon der jugendliche Schelling hatte die Religion als die Anschauung der Einheit des Endlichen und Unendlichen bestimmt und damit das Prinzip der durch Hegel weiter begründeten speculativen Theologie in speculativer Form ausgesprochen.

Die Religion gehört, nach Hegel, in die Sphäre des absoluten Geistes und hat an der Sittlichkeit ebenso ihre Voraussetzung, wie sie selbst wieder die Voraussetzung für die Philosophie ist, welche als die Wahrheit und Vollendung des religiösen Standpunkts erscheint. Die Religion ist Denken in der Form der (ihren eignen Inhalt, das Absolute, als ein Fremdes und Jenseitiges aus sich hinausversetzenden) Vorstellung, eben damit ist sie aber diejenige Weise des Bewusstseins von Gott, in welcher die göttliche Wahrheit für alle Menschen ist. Ist dieser Gegensatz Gottes und des Subjects, des Jenseits und Diesseits der Anfang der Religion, so geht ihre treibende Macht und immanente Dialektik darauf aus, diesen Gegensatz aufzuheben, und Gott in sich und sich in Gott zu wissen. So zu ihrer Wahrheit und Vollendung, zu ihrem eigentlichen Begriff erhoben, ist die Religion als das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes begriffen, d. i. als das Wissen des göttlichen Geistes von sich selbst durch Vermittlung des endlichen Geistes.

In die Theologie sind die Prinzipien der Hegel'schen Philosophie zuerst durch Daub und Marheineke, und später durch Rosen-

Digitized by Google

kranz, aur, Conradi, Erdmann, Vatke, Strauss u. A. eingeführt worden. Nach des Meisters Tode ging die Hegel'sche Schule in zwei theologische Hauptrichtungen auseinander, deren Streit sich hauptsächlich um die drei theologischen Grundgedanken der Persönlichkeit Gottes der Christologie und der persönlichen Unsterblichkeit bewegte dem nämlich ein Theil der Hegelianer die theistische Gottesidee, die kirchlich-orthodoxe Christologie und die Vorstellung von der persönlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes aus Hegel'schen Prinzipien philosophisch zu begründen strebte, haben die Hegelianer der sog. linken Seite die immanente Gottesidee als die einzig wahre Consequenz des Hegel'schen Standpunktes behauptet, am idealen Christus festgehalten und die Idee der Unsterblichkeit als ewig gegenwärtige Qualität des Geistes gefasst.

Ueber den speculativen Gedankeninhalt der Dogmatik, wie er bei Hegel erscheint, vergleiche man Mythologie und Offenbarung, II. Bd. S. 371 ff. und Michelet's Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. II. Bd. S. 785 ff., über die Theologen der Hegel'schen Schule ebendaselbst S. 637 ff. und oben §. 8. S. 27 ff.

§. 188.

3. Die äussere Erscheinung des protestantischen Geistes in Gesinnung, Cultus und Verfassung.

Der Geist des Glaubens, der die neue Gemeinschaft zu Stande brachte, war das Prinzip der Freiheit, die Idee vom freien Christenmenschen, welcher (wie Luther sagt) durch sein Königthum aller Dinge mächtig und durch sein Priesterthum Gottes mächtig ist. Diese praktische Grundidee des Protestantismus ist allmählich zur lebendigen Gesinnung und zur Macht der neueren Zeit geworden. Die besonderen Seiten dieser Idee sind aber die dreifache Emancipation der Nationalität von der geistlichen Fremdherrshaft Roms, der Individualität von der Priestergewalt, und des Weltlebens von der mittelalterlichen Jenseitigkeit und abstracten Heiligkeit.

Der aus der Innerlichkeit des Glaubens herausgeborne protestantische Cultus emancipirte sich von der fremden, lateinischen Sprache, von dem objectiv-darstellenden Charakter der klerikalischen Repräsentation des Göttlichen und liess die Innerlichkeit der Andacht, nach der intellectuellen, gemüthlichen und liturgischen Seite, in Predigt, Gesang und Gebet als Haupttendenz des Cultus

Digitized by Google

in den Vordergrund treten, so dass, durch ein lebendiges Zusammenwirken der Gemeinde und des Geistlichen, an die Stelle der objectiv-magischen Wirkung des Cultus die freie und selbstbewusste Erbauung der Gemeinde als letztes Ziel desselben trat. Der im Weihnachts-, Ostern- und Pfingstkreise beschlossene protestantische Festcyclus bringt die ewigen Thatsachen des gotteinigen Menschenlebens in der Erinnerung an die historischen Thatsachen des Lebens Jesu der Gemeinde fortwährend zum Bewusstsein. Im Uebrigen sind die Cultushandlungen auf die Taufe und das Abendmahl beschränkt und die unbedingte Nothwendigkeit dieser beiden Sacramente zur Seeligkeit geläugnet worden. War es von Seiten der Reformatoren eine Inconsequenz, dass sie ihre Negation der katholischen Aeusserlichkeit nicht auf die Sacramente überhaupt ausdehnten, so ist diese Consequenz im Laufe der Fortbildung des protestantischen Geistes wirklich hervorgetreten: die Taufe gilt dem freien Protestanten nur noch als freie Sitte und Symbol der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, und das Abendmahl als Brudermahl der allgemeinen Humanität.

Dem protestantischen Prinzip des Glaubens entsprach die veränderte Anschauung der Kirche, dass nämlich die äussere, sichtbare Kirche die innere, unsichtbare enthalte, der allein die Prädicate der Einheit (des Glaubens und heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen) und Heiligkeit zukommen, während der Begriff der Katholicität als Universalität oder Christianität überhaupt gefasst und darin der Begriff der idealen Menscheit, als der wahrhaften Universalität des Gottesreiches, festgehalten war. Als weitere Elemente wurde das Prinzip der Nationalität und der freien Gemeinde in die protestantische Anschauung von der Kirche aufgenommen. In allen protestantischen Bekenntnissen ist die Kirche in ein inneres, wesentliches Verhältniss zum Staat getreten, in welchem sich die nueentstandenen kirchlichen Gemeinschaften als Landeskirchen ein äusseres Dasein gaben. Die Kirche ist nicht mehr ohne die Weltlichkeit und ausser oder neben dem Staate, so dass der Mensch zwei besonderen Welten angehörte und zweierlei Interessen und Zwecken des Lebens hätte; sondern die Selbstständigkeit des Staates ist anerkannt und die concrete Einheit der Kirche im Staate wenigstens im Prinzip ausgesprochen.

Digitized by Google

Ueber die verschiedenen Theorien der Kirchenverfassung, die sich im Laufe der protestantischen Entwicklung gebildet haben, nämlich das Episkopal-System, das Territorial-System und das Collegial-System, vergleiche man (ausser des Verfassers Mythologie und Offenbarung, II. Bd., S. 386 f.) Hinrichs politische Vorlesungen. (1843) I., S. 112 ff. und II., S. 183 ff. (28. Vorles.) und S. 196 ff. (29. Vorles.); über den protestantischen Cultus, welchen Rosenkranz treffend als den Cultus der idealen Innerlichkeit bezeichnet, dessen Encyclopädie S. 247 ff., und über die dogmengeschichtliche Seite der Lehre von den Sacramenten und der Kirche Baur's Dogmengeschichte, S. 238 ff. und S. 282 f.

III. Die Vollendung des Christenthums in der Zukunft.

§. 189.

Der Ausgangspunkt der Religion der Zukunft.

Katholicismus und Protestantismus bestehen gegenwärtig in Deutschland, dem eigentlichen Heerde der religiösen Entwicklung der Zukunft, in äusserlichem Gleichgewicht neben einander, so zwar, dass der Katholicismus im Süden und der Protestantismus im Norden überwiegt. Beide verhalten sich aber nicht etwa zu einander, wie Wahrheit und Irrthum, so dass der Katholicismus nach seinem tridentinischen Abschlusse als die schlechthin antiquirte und durch den Protestantismus, schon in seiner kirchlich-symbolischen Gestalt, absolut überwundene Form des Christenthums zu betrachten wäre. Vielmehr ist keine dieser Formen des christlichen Geistes eine absolute und höchste, sondern beide sind in ihrer gegenwärtigen Bestimmtheit noch mit dem Wiederspruch unwesentlicher und accidentieller Momente behaftet, wovon sie die Religionsphilosophie zu befreien und die wesentliche Idealität ihrer Prinzipien herauszustellen hat. In dieser ihrer wesentlich idealen Gestalt erscheinen beide als gleichberechtigte und sich gegenseitig ergänzende Erscheinungsformen des Christenthums neben einander, als historische Durchgangsstufen zu einer höheren weltgeschichtlichen Offenbarung des Christenthums, die sich aus der Einseitigkeit beider herauszuarbeiten im Begriffe steht. Auf diesem Standpunkt der speculativ-prophetischen Betrachtung der kirchlichen

Digitized by Google

Statistik hat der dogmatische Gegensatz beider Kirchen seine Bedeutung verloren; die begriffenen und eben damit von ihrer empirischen Einseitigkeit befreiten Gegensätze sind als solche aufgehoben und als die antithetisch auseinandergelegten Momente der einen christlichen Idee selbst erfasst.

Nachdem schon seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts einzelne prophetische Stimmen, wie Lessing, Novalis, Schleiermacher u. A. die Zeit eines neuen Evangeliums geahnt und die Nothwendigkeit ausgesprochen hatten, dass über den Trümmern des kirchlichen Katholicismus und Protestantismus eine neue Form der Religion, als ideale Wiedergeburt des Christenthums, ihr Haupt erhebe; haben sich in den letzten Jahren im Deutsch-Katholicismus und Neuprotestantismus Versuche zur idealen Fortbildung der bisherigen Kirchen geltend gemacht. Aus der gewaltigen geistigen Gährung uud den religiösen Bewegungen der Gegenwart wird und muss sich die neue Religion entwickeln, welche der Form nach als die reifste Gestalt des Christenthums, als das durch die Vermittlung der Kritik und Philosophie gewonnene Resul at der ganzen bisherigen christlichen Entwicklung erscheint, dem substantiellen Inhalte nach aber sich als die wahrhaft freie und selbstbewusste Versöhnung der Welt mit Gott darzustellen hat. Der Untergang der die bisherige Entwicklungsgeschichte des Christenthums charakterisirenden dualistisch-transscendenten Weltanschauung, die Ueberwindung der bisherigen Jenseitigkeit und Entfremdung des Geistes von seinem eignen göttlichen Inhalte, ist die eigentliche Affirmation und wahrhafte Positivität des Christenthums, der Sieg der freien und lebendigen Humanität und der vollendeten Autonomie des seiner Einheit in Gott gewissen und bewussten Geistes der Menschheit. Und dieser neue Glaube oder (um mit Schelling zu reden) das Christenthum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklung, wird sich dann gegen den Widerstand der religiösen und politischen Reaction, gegen den Fanatismus und die Sophistik des Herkommens und gegen den Indifferentismus der stumpfen Menge mit der Macht jugendfrischer, Gottesstarker Begeisterung in der Welt durchzusetzen haben.

Was hier in diesem Kapitel unter dem allgemeinen Gesichtspunkte der Vollendung des Christenthums in der Zukunft betrachtet wird

ist der begriffene Inhalt der gewöhnlich sogenannten kirchlichen Statistik, deren prophetisch-ideale Seite hier besonders herausgehoben ist, während das empirisch-geschichtliche Detail, woraus das Gesammtbild vom Christenthum auf seiner, als Resultat des ganzen kirchengeschichtlichen Verlaufs sich darstellenden, gegenwärtigen Entwiklungsstufe sich construirt, (vergl. hierüber Pelt, die theologische Encyclopädie als System (1843) S. 359 ff.) unberücksichtigt bleiben musste. In der wissenschaftlichen Ausführnng der philosophischen Kirchen- und Dogmengeschichte, als selbstständiger religionsphilosophischer Disciplin, wird dieses historisch-geographische Material die wissenschaftlich zu verarbeitende Grundlage bilden, obgleich der auch von Schelling ausgesprochene Gesichtspunkt, dass „in Deutshland sich die Schicksale des Christenthums entscheiden werden" (Schelling, bei Paulus a. a. O. S. 723 ff.) als leitender Grundgedanke gelten muss. Uebrigens ist hier die kurze Berücksichtigung der kirchlichen Statistik bei Rosenkranz a. a. O. S. 331 u. f. zu vergleichen.

§. 190.

Die historisch-positiven Prinzipien der Religion der Zukunft.

Die idealen Momente im Katholicismus und Protestantismus, welche als die besonderen Seiten der einen christlichen Idee erscheinen, bilden mit der Substanz der modernen religiös-philosophischen Weltanschauung die historisch-positiven Prinzipien und Voraussetzungen für die neue Form der Religion in der Zukunft. Im Allgemeinen stellt der Katholicismus die objectiv-positive und der Protestantismus die subjectiv-kritischeeite Seite der christlichen Idee dar, so dass beide sich gegenseitig ergänzen und jede in der andern ihre nothwendige Kehrseite hat. Ist im Begriffe der Universalität und Katholicität des christlichen Geistes das Prinzip der substantiellen Einheit und Allgemeinheit des christlichen Glaubens ausgedrückt, in dem Begriffe der aristokratischen Auktorität aber diese Einheit zugleich in ihrem formellen Unterschiede hervorgetreten und als materiale Einheit des christlichen Geistes im Unterschiede des Glaubens und Wissens gewusst; so hebt sich dieser Unterschied in der Idee der kirchlichen Tradition, als der objectiven Perfectibilität und historischen Continuität des in der Kirche sich fortpflanzenden christlichen Geistes zur vermittelten, concreten Einheit wieder auf.

Während nun aber im Katholicismus die Universalität der Kirche als die allgemeine Macht des christlichen Geistes über der Nationa-

Digitized by Google

lität und Weltlichkeit in abstractem Fürsichsein verharrt, ohne dieselbe lebendig zu durchdringen, ist dagegen im Protestantismus auch der religiöse Weltsinn, die weltlich-nationale Seite der christlichen Idee in den Begriff der Kirche mitaufgenommen und damit erst der Weg zur concreten Verwirklichung der Universalität des Gottesreiches betreten. Ferner wird der formelle Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, der auf dem theoretischen Gebiete in der Religion nothwendig gesetzt ist, im Praktischen wieder neutralisirt durch die dem Protestantismus eignende Idee des allgemeinen Priesterthums, als die Idee der gleichen Berechtigung der religiös-sittlichen Persönlichkeiten in der Gemeinde, die unter einander ein gegenseitiges Mittlerthum, einen wechselseitigen Versöhnungsprozess Aller durch Alle, darstellen. Ist endlich in der katholischen Traditionsidee das Prinzip der organischen Fortbewegung des christlichen Geistes ihrer affirmativ-positiven Seite nach enthalten, so bildet hierzu das protestantische Prinzip der auf dem Bewusstsein des Unterschiedes zwischen dem Inhalt und der Form des Glaubens ruhenden Kritik, oder die Negativität der christlichen Idee, das nothwendige Complement der eigentlich reformatorischen und reinigenden Energie des christlichen Geistes. Indem die Kritik den Widerspruch in der endlichen Form des Dogma aufzeigt, erweist sie sich zugleich auch wieder als die Negation der Negation, also als Affirmation und Position.

Das Resultat der Kritik ist aber nicht ein wesentlich anderer und fremder religiöser Inhalt, sondern eben nur die wahrhafte Auslegung und Befreiung des unter der dogmatisch-symbolischen Hülle verborgenen specifisch-christlichen Kernes. Dieses positive Resultat der speculativen Kritik ist im Allgemeinen wesentlich die Negation der transscendenten Vorstellung und das Herausstellen der Immanenz des Göttlichen, als der eigentlichen ewigen Grundidee des Christenthums; die abstracte Form des vorgestellten Jenseits wird als eine Projection und Fiction der Phantasie negirt und der Inhalt in die diesseitige Gegenwart des Göttlichen umgesetzt.

Baur hat in seiner Schrift: der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus (2. Aufl. 1835) die Einseitigkeiten beider Systeme und die Momente, von welchen eine Annäherung und endliche Ausgleichung ausgehen könne, sowie ihr beiderseitiges Ineinandergreifen, sofern

beide, im Lichte der Idee betrachtet, Momente des Verhältnisses der Idee und Erscheinung, des Inhalts und der Form seien, auseinandergesetzt (S. 593—630) und dabei den geläuterten und vergeistigten Begriff der Tradition als denjenigen Punkt bezeichnet, in welchem der Protestantismus dem Katholicismus, der dann diese Vergeistigung des Traditionsbegriffs ebenfalls festhalten müsse, näher treten könne (p. 599 und 613 f.). Während nun auf dem objectiv-geschichtlichen Standpunkte, auf welchem der Katholicismus als eine nothwendige Entwiklungsform des Christenthums in der Wahrheit seines Prinzips begriffen werde (S. 616), dieser im Unterschied nur die Identität des christlichen Geistes, in der Bewegung des Prinzips nur die Ruhe festhalte, müsse auch die fortgehende Negation aller Momente des Unterschiedes festgehalten werden (S. 617) und mit dem Aufgeben der äusseren Auktorität des Episcopats die Infallibilität des sittlichen Bewusstseins als absolute Norm gelten (S. 630).

Srauss hat in seiner christlichen Glaubenslehre (1840 f. I. und II.) auf dem Wege der historischen Entwicklung des Dogma ebendasselbe, was Conradi in seiner gleichzeitigen Kritik der christlichen Dogmen (1841) auf dialektischem Wege, unternommen, nur dass er die aus der symbolisch-dogmatischen Hülle befreiten speculativen Ideen nicht, wie Conradi, als den eigentlichen Kern und wahrhaften Gehalt der Dogmen. als die Affirmation und Selbsterfüllung der christlichen Idee, sondern als einen specifisch neuen Inhalt fasste, oder mit andern Worten, nur die negative Seite der Kritik hervortreten liess. Die Kritik der Dogmen bildet zwar die nothwendige Voraussetzung der Dogmatik, kann aber darum doch keineswegs eine selbstständige Stelle im Cyklus der theologischen Wissenschaften, einnehmen, wie sie derselben Conradi (Kritik der christlichen Dogmen, S. X) vindiciren will, sondern kann nur als ein integrirendes Moment in der speculativ-kritischen Geschichte der christlichen Idee auftreten.

§. 191.

Der anthropologische Standpunkt der modernen religiös-philosophischen Weltanschauung.

Indem Hegel die Religion als die Entwicklung Gottes zum absoluten Selbstbewusstsein durch die Vermittlung des endlichen Geistes fasste und die Wahrheit und Vollendung des religiösen Standpunktes in das philosophische Erkennen setzte, dass das Selbstbewusstsein Gottes mit dem menschlichen als eins und identisch sich erweise; ist die Religion als solche, ihrem wahren specifischen Wesen nach, aufgehoben und die in die Entzweiung eingegangene und im absoluten Wissen wiederum mit sich versöhnte Gottesidee selbst an die Stelle des religiösen Verhältnisses gesetzt. Der eigentlich religiöse Standpunkt gilt nur als das Werden des wahren Begriffs

Digitized by Google

der Religion, und fällt in diese Vorstufe des Werdens der Religion auch das Christenthum, das im Verhältniss zur Philosophie, die den Begriff und die Wahrheit der Religion habe, nur als die Entfremdung des Geistes von sich erscheint. Was Hegel als die Einheit der Religion und Philosophie bezeichnet, musste sich als eine leere Voraussetzung erweisen, sofern ja gerade der Inhalt der Religion als die transscendente Vorstellung Gottes, der der Philosophie dagegen als die Immanenz des Absoluten im Subject bestimmt wurde.

Somit war es nur die ausgesprochene Thatsache und Consequenz des Hegel'schen Standpunkts, wenn Ludwig Feuerbach diesen Unterschied als den wesentlichen und absoluten Gegensatz des religiösen und philosophischen Standpunkts offen verkündete und das Christenthum ausdrücklich als die Religion des Widerspruchs bezeichnete, so zwar, dass er dieses dualistische Verhältniss auf die von Hegel übersehene, von Feuerbach aber in den Vordergrund gestellte praktische Seite der Religion anwandte und den religiösen Standpunkt überhaupt als den der subjectiv-praktischen Entfremdung des Menschen von seinem eignen immanenten Wesen, seinem eignen Selbstbewusstsein, fasste, welches er zum Zwecke des Genusses seiner parculären Subjectivität und seiner endlichen Bedürfnisse verdoppele und als ein objectives, für sich seiendes Wesen ausser sich setze und Gott nenne. Die zum Bewusstsein gekommene, sich selbst verstehende Theologie ist ihm desswegen die Anthropologie, die Religionsphilosophie die Lehre vom Menschen.

Die Wahrheit und relative Berechtigung des Feuerbach'schen Standpunktes besteht in der entschiedenen Rückkehr von hohlen Transscendenzen auf den menschlichen Standpunkt; war seine Kritik zunächst nur eine abstract-negative Zurückforderung des menschlichen Standpunktes, so besteht nun die Aufgabe der Philosophie als Religionsphilosophie darin, das Wesen der Religion als dem wahren Wesen des Menschen immanent und mit demselben identisch aufzuzeigen. In sich selbst ist aber das Subject die tiefste Entzweiung, die sich nur dadurch lösen kann, dass es sich mit seinem ganzen Selbst einem Andern hingibt, das an sich kein Selbst, kein Ich ist, und in diesem sich selbst und seine Freiheit wiederfindet. Diess ist dann die positive Wiederherstellung der Religion, die aus dem durch die Kritik siegreich vollzogenen Untergange ihrer end-

Digitized by Google

lichen Erscheinungsformen, nachdem der christliche Geist durch den härtesten Gegensatz mit sich selbst hat hindurchgehen müssen, in ihrer wahren und ewig alsoluten Gestalt aufersteht.

Was zur Kritik der religiös-philosophischen Standpunkte Hegel's und Feuerbach's hier weiter anzuführen an seinem Orte wäre, darüber vergleiche oben §. 8. 9., S. 32 ff. und § 48 und 49, S. 130 ff., ebenso des Verfassers Mythologie und Offenbarung, II. Bd. S. 409 ff. Dem oben angedeuteten Standpunkte der Religion der Zukunft seine metaphysische Basis zu begründen, ist das zukunftreiche Streben von Reiff, über dessen Standpunkt das zu vergleichen ist, was derselbe in den Jahrbüchern für speculative Philosophie, 1846, 1 Heft, und 1847. 3 Heft, entwickelt hat. Vgl. auch über Reiff oben §. 51, S. 142 ff.

Dieser anthropologische Standpunkt, als der des wahrhaften Begriffes der Religion, ist derjenige Punkt, womit sich der dialektische Uebergang zur folgenden Disciplin, der speculativen und eigentlich anthropologisch-christologischen Dogmatik macht. Vgl. übrigens hierüber oben S. 68 ff. 74 ff. u. ö.

Digitized by Google

Fünfter Abschnitt.

Die speculative Dogmatik.

§. 192.

Der Gegenstand der speculativen Dogmatik.

Die speculative Dogmatik hat nicht mehr das Dogma in seiner symbolisch-confessionellen Bestimmtheit, die in einer bestimmten Kirche geltende Lehre, die beschränkte Erscheinungsform der christlichen Idee auf einer bestimmten Stufe ihrer historischen Entwicklung, zu ihrem Inhalt und Gegenstand; sondern sie ist durch ihren Ausgangspunkt im encyclopädischen Organismus der Religionswissenschaft und durch ihr bestimmtes Prinzip über die Einseitigkeit der confessionellen Gegensätze erhaben, sofern sie eben die historische Entwicklung und objective Selbstkritik des Dogma zur nothwendigen Voraussetzung hat, aus welcher sie hervorwächst. Nicht der Inbegriff der historischen Dogmen ist das Object der Dogmatik, sondern das durch die Feuerprobe der speculativen Kritik gereinigte und zu seiner Wahrheit erhobene Dogma in seinen wesentlichen immanenten Begriffsmomenten. Näherhin ist aber diese substantielle dogmatische Grundlage, auf welcher sich diese Disciplin aufbaut, das Element, worin sie sich als in ihrem eignen speculativen Lebensgrunde bewegt und aus welchem sie in keinem Punkte herauskommt, nicht sowohl die eigentlich theologische Seite der christlichen Idee, die Dreieinigkeitslehre, sondern die als das Resultat der ganzen geschichtlichen Entwicklung des christlichen Prinzips sich herausstellende praktisch-anthropologische Fassung der Grundidee des Christenthums, die concrete Idee der Menschheit, näher der Gottmenschheit, oder die Idee der Einheit der Menschheit in Gott. Und sofern die Idee des Logos oder die christologische Idee als der lebensvolle, adäquate Ausdruck für den ganzen Begriffsinhalt der speculativen Idee der Gottmenschheit, in der Totalität ihrer Momente, gelten darf, lässt sich die speculative Dogmatik als Philosophie des Logos oder als Philosophie κατὰ Χριστόν bezeichnen.

Die Forderung von Stauss (christliche Glaubenslehre II. Bd., S. 337 ff.) dass das Geschäft der Philosophie durch die ganze Dogmatik hin-

durch nichts Anderes sei, als alle Formen des Jenseits auf die der diesseitigen Gegenwart zurückzuführen und mit dem Inhalte von jenem diese zu erfüllen, das Jenseits dem Diesseits einzuverleiben und dadurch alle Entfremdung des Geistes aufzuheben, hat den Inhalt der Glaubenslehre im Allgemeinen richtig bestimmt, nur dass die Strauss'sche Dogmatik nur als eine Kritik der Dogmen und damit nur als Propädeutik für die speculative Dogmatik, keineswegs aber als diese selbst oder als systematische Construction des auf jenem Wege in seiner gegenwärtigen Wahrheit und diesseitigen Qualität herausgestellten Dogma gelten kann.

Wenn Rosenkranz (Encyclopädie, S. 90) behauptet, die Aufgabe der christlich-speculativen Dogmatik bestehe darin, das Christenthum sowohl zu rechtfertigen, dass es den absoluten Inhalt der Religion gerade in den transscendente Vorstellungen und mythisch-symbolischen Productionen ausdrücke, als auch diejenige Auffassung des Christenthums zu widerlegen, welche die Bildlichkeit und das daher rührende Widerspruchsvolle der Vorstellungen nicht anerkennen, vielmehr sie als solche unbedingt anerkannt und verehrt wissen will; so liegt hier eine unstatthafte Vermischung des historisch erscheinenden Elements und des rein ideellen Kernes im Dogma, zugleich aber auch eine Inconsequenz gegen sein eignes Eintheilungsprinzip zu Grunde, da ja doch, wenn die Dogmatik der historischen Theologie vorhergehen soll, vom Inhalt der letzteren in jener noch nichts vorausgesetzt und am wenigsten historische Elemente mit in die Dogmatik herübergenommen werden dürfen, wie diess doch von Rosenkranz geschicht, wenn er neutestamentliche und kirchliche Elemente in dieselbe mitaufnimmt. Vgl. hierüber Strauss' Kritik der Rosenkranz'schen Encyclopädie, erster Auflage, in den Charakteristischen und Kritiken (1842) S. 221.

§. 175.

Der wissenschaftliche Begriff der speculativen Dogmatik.

Die dialektische Selbstentfaltung des Objects der Dogmatik ist ihr wissenschaftlicher Begriff, welchem gemäss sie sich im Allgemeinen als die systematische Entwicklung des christlichen Dogma oder als die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Idee, nach ihrer theoretischen Seite, im systematischen Zusammenhang ihrer wesentlichen Momente, bezeichnen lässt. Wird auch das bestimmte Verhältniss der Dogmatik zur vorhergehenden religionsphilosophischen Disciplin und der Unterschied von dem hergebrachten Begriffe der Dogmatik mit in die Definition aufgenommen, so ist sie zu definiren als die systematische Entwicklung des dogmatischen Inhalts der christlichen Idee in der Sphäre ihrer objectiven Vollendung oder des christlichen Dogma

Digitized by Google

in seiner Wahrheit. Als solche verhält sie sich zur speculativen Kirchen- und Dogmengeschichte wie das Resultat zum Werden, wie der erfüllte Begriff zu seinem objectiv-historischen Sichselbstgestalten, der Begriff in seiner Wahrheit und Idealität zum objectiven Prozesse seiner historischen Selbstvermittlung. Da ferner die speculative Dogmatik, als systematische Entwicklung des dogmatischen Inhalts der christlichen Idee, den wirklichen Begriff der Versöhnung des Menschen in Gott, wie sie sich zum ewigen Leben des Menschen in Gott ausbreitet, zum Resultat hat, welches die speculative Ethik ihrerseits zum Ausgangspunkt ihrer wissenschaftlichen Entfaltung nimmt, so verhält sich die Dogmatik wiederum zur Ethik, als der nächsten Disciplin, wie die Grundlage und Voraussetzung zur wirklichen Bewährung der im Dogma an sich enthaltenen praktischen Seite der christlichen Idee.

Die Dogmatik, als speculative, nach ihrem oben entwickelten Begriffe kann ihre encyclopädische Stellung nicht am Anfang des theologischen Cyclus haben und der historischen Theologie vorausgehen, wie bei Rosenkranz, sondern nur dieser nachfolgen, wie diess Schleiermacher (vergl. Baur, Dogmengeschichte, S. 3) mit richtigem Takte empfunden hat, wenn er sie unter sie Rubrik der historischen Theologie stellt und auf die kirchliche Statistik folgen lässt, was freilich in so fern wieder als unstatthaft erscheint, als die Dogmatik, wenn sie auch die historische Theologie zur wesentlichen Voraussetzung hat, darum doch keine historische Disciplin ist. Die Stellung, die ihr Rosenkranz hinter der an den Anfang des Ganzen gestellten, sogenannten theogonischen Phänomenologie gibt, ist auch in so fern unangemessen, als es nicht der Begriff der christlichen Religion schlechthin, wie ihn diese Phänomenologie logisch ableitet, ist, den die speculative Dogmatik aufnimmt und nach seiner specifischen Bestimmtheit entwickelt, sondern der durch die Dialektik und Kritik seiner historischen Entwicklung hindurchgegangene, zu seiner Idealität vermittelte Begriff oder eigentlich die Idee der christlichen Religion.

§. 194.

Die Eintheilung der speculativen Dogmatik.

Die Idee der Menschheit ist, als der Inhalt der Dogmatik, auch das Prinzip ihrer Gliederung. Sofern nämlich in der Dogmatik diese Idee der Menschheit als des Logos und Christus, als die Idee ihrer Einheit in Gott, nach ihren wesentlichen Momenten sich auseinanderlegt, bietet sich für das speculative Denken zuerst die Seite ihres Ansichseins, dann die ihres Daseins und endlich die ihres Sichzusichselbstvermittelns dar, und demgemäss wird betrachtet:

Digitized by Google

I. Die Idee der Menschheit nach der Seite ihres Ansichseins oder im Elemente ihrer ewigen Voraussetzungen — der Logos als Makrokosmos, und zwar unterscheiden sich hier wieder:

a) diese Voraussetzungen der Idee der Menschheit in ihrer unmittelbaren einheitlichen Totalität — das substantielle Eine (d. i. die unmittelbare Einheit und erste Existenz des Universums in Gott);

b) dieselben in ihrer Differenz — Gott und Welt in ihrem Unterschiede;

c) dieselben als zur concreten Einheit sich aufhebend — die Entwicklung der Welt in Gott.

II. Die Idee der Menschheit nach der Seite ihres erscheinenden Daseins oder im Elemente ihrer fürsichseienden Wirklichkeit — der Logos als Mikrokosmos, und zwar unterscheiden sich hier wieder:

a) der Mensch als Logos oder die Idee der Persönlichkeit als präexistirend gedacht;

b) der Mensch als Adam, oder der Urzustand der Menschheit;

c) der Mensh als gefallener Adam oder die Entzweiung der Menschheit.

III. Die Idee der Menschheit nach der Seite ihres Sichaufhebens zu ihrer Wahrheit oder im Elemente ihrer Verklärung — der Logos als Makro-Mikrokosmos, und zwar unterscheiden sich hier wiederum:

a) die ewige Erlösung aus dem heiligen Geist;

b) die absolute Versöhnung in der Wahrheit, Freiheit und Liebe;

c) das ewige Leben der Menschheit in Gott.

Die obige Gliederung des Inhalts der speculativen Dogmatik weicht wesentlich von den bisherigen Eintheilungen der Dogmatik ab. Was zunächst die althergebrachte viergliederige Eintheilung derselben in Theologie, Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie betrifft, die Pelt (theologische Encyclopädie, S. 506 ff.) so begründet, dass die Theologie vom Grund und Gegenstande der Religion, die Anthropologie vom Subjecte der Religion, die Soteriologie von der Verwirklichung der Religion durch das Subject und die Eschatologie von dem letzten Ziel, dem verwirklichten Heil handle, so ist dieselbe zu äusserlich und dem Begriffe inadäquat, als dass sie sich für die Methode der speculativen Dogmatik empfehlen könnte. Die Schleiermacher'sche Eintheilung der Dogma-

Digitized by Google

tik in zwei Haupttheile, deren erster die Entwicklung des frommen Selbstgefühls ohne Rücksicht auf den Gegensatz durch die Sünde, und der zweite desselben, wie es durch den Gegensatz bestimmt ist, als Bewusstsein der Sünde und als bewusstseiender Gnade, darstellt, enthält ein empfehlendes Moment der Wahrheit in ihrer anthropologisch-christologischen Tendenz, wornach die Erlösung durch Christum als Prinzip und Mittelpunkt der Dogmatik festgehalten wird.

Dem Standpunkt der absoluten Philosophie entsprechend hat Hegel (Religionsphilosophie, II., S. 218) das theologisch-metaphysische Moment, das Schema der Trinitätslehre zum Prinzip der Eintheilung der Wissenschaft von der absoluten Religion genommen, so dass zuerst Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, in seiner abstract gedachten Ewigkeit — als das Reich des Vaters, dann die ewige Idee Gottes im Elemente der vorgestellten Vergangenheit (Weltschöpfung und Menschwerdung) — als das Reich des Sohnes, und endlich die Idee Gottes im Elemente der Gegenwart des subjectiven Selbstseins oder der Gemeinde — als Reich des Geistes betrachtet wird. Dieselbe Eintheilung liegt auch der Glaubenslehre Marheineke's (1827) im Wesentlichen zu Grunde und ist mit wenigen Veränderungen auch in dem Abriss der Dogmatik bei Rosenkranz (2 Aufl. S. 38 ff.) beibehalten, welcher zuerst vom Wesen Gottes, dann von der Manifestation Gottes als Erscheinung (Schöpfung, Sündenfall und Erlösung) und endlich von der absoluten Verwirklichung des göttlichen Geistes (Gemeinde, Cultus der Gemeinde, Vollendung der Gemeinde) handelt.

Dagegen weicht die Strauss'sche Eintheilung (Glaub. I., 362) wesentlich von der Hegel'schen darin ab, dass sie nur zwei-, oder vielmehr viergliederig ist und zuerst das Absolute als Gegenstand des abstracten Vorstellens oder im Elemente der Ewigkeit, als göttliches Wesen (Dasein, Dreieinigkeit, Eigenschaften) und dann das Absolute als Gegenstand des empirischen Vorstellens oder im Elemente der Zeit, als göttliches Geschehen oder als die zeitliche Erscheinung des Absoluten betrachtet und hier wiederum dasselbe unterscheidet: a) nach dem Momente der Vergangenheit, als vergangene heilige Geschichte (Schöpfung, Sündenfall, Erlösung), b) nach dem Momente der Gegenwart und jeweiligen Erfahrung des religiösen Subjects (Vorsehung und Uebel, Sünde und Gnade, Kirche und Gnadenmittel) und c) nach dem Momente der Zukunft, als gläubige Hoffnung — eschatologischer Theil — (Lehre von den letzten Dingen, Unsterblichkeitslehre der modernen Reflexion.

I. Die Idee der Menschheit im Elemente ihrer ewigen Voraussetzungen.

§. 195.

Die substantielle Einheit der Welt in Gott.

Indem das Bewusstsein die Vielheit der Objecte, unter dem Begriff des Daseins überhaupt zusammengefasst, von sich unter-

Digitized by Google

scheidet und zugleich sich selbst als Einzeldasein in dem Zusammenhange des Gegebenen nothwendig mitbegreift, wird es über diese daseiende Wirklichkeit auf ein Höheres, Unbedingtes, Absolutes, als auf einen jenseits der Welt und des Bewusstseins liegenden letzten Grund beider hingewiesen. Dieses Höhere und Unbedingte, auf welches das Bewusstsein als auf seine jenseitige Voraussetzung zurückzugehen genöthigt ist, wird vom Bewusstsein zunächst zwar als ein äusserlich-jenseitiges, räumlich-transscendentes, über und vor allem erscheinenden Dasein vorausbestehendes, vorweltliches Wesen vorgestellt, dessen Sein als Dasein d. i. als eine empirische Thatsache erscheint.

Diese hört aber auf, eine solche blos äusserlich-transscendente, abstract über- und ausserweltliche Thatsache zu sein, sobald das Bewusstsein, als anschauendes Denken, zu grösserer Vertiefung in sich zurückgeht und in der reinen Stille des Insichseins dieses Höhere und Unbedingte als das eigentlich bewegende Lebensprinzip des Selbstbewusstseins in sich selber gegenwärtig findet. Dieser Moment des Selbstversenkens in den tiefen Grund des Selbstbewusstseins, der Moment des Innewerdens Gottes, ist die eigentliche Geburtstätte des religiösen Lebens im Menschen, seines Glaubens an Gott, worin das Bewusstsein sich in Gott als eins mit sich selbst und mit der Welt schaut.

Ausgehend von dem lebendigen Mittelpunkte dieser Anschauung seiner selbst, der ganzen Welt und Menschheit als Einer in Gott seienden Totalität, thut dann das anschauende Denken den weiteren Schritt, in die Uranfänge des mit dem Universum sich zusammenschliessenden Bewusstseins selbst zurückzugehen und darin sein eignes vergangenes Werden, den für die Gegenwart des Bewusstseins transscendenten Prozess seiner Selbstverwirklichung zu erfassen und gegenständlich anzuschauen. Diesen Anfang seines eignen Werdens findet aber das Bewusstsein in der ewigen Stille des Weltanfanges selbst wesentlich mit in Einem zumal gesetzt. Indem nun das Denken, in diesem Acte der Abstraction von allem Gegebenen und der anschauenden Versenkung in die verborgene Einheit des letzten Grundes von allem Dasein, dieses Eine als die unmittelbare substantielle Ureinheit des Universums und des demselben immanenten Absoluten in der Anschauung festhält, manifestirt sich dasselbe

Digitized by Google

ebensowohl, als die erste ewige Existenz Gottes, wie als das ewige unmittelbare Dasein der Weltsubstanz, beides in Einem zumal, als die noch nicht in ihre Gegensätze auseinandergegangene, noch nicht zum Unterschied des Objects und Subjects, der Natur und des Geistes entfaltete, in Gott ruhende Unendlichkeit.

Die Kritik der gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes ist von Strauss (christliche Glaubenslehre I., §. 27 S. 378—400) in dem Satze zusammengefasst worden: „Wie das kosmologische Argument Gott als das Sein (die Substanz) in allem Sein, das physikotheologische als das Leben (der von innen heraus sich verwirklichende Zweck) in allem Lebendigen, der historische und moralische als sittliche Weltordnung erwies; so erweist ihn das ontologische als den Geist in allen Geistern, als das Denken in allen Denkenden.“ Dass überhaupt von einem Dasein Gottes im eigentlichen Sinne des Wortes gar nicht gesprochen werden kann, da Gott nicht in den Zusammenhang des Existirenden hereinfällt, ist von der Philosophie entschieden ausgesprochen worden. Die gewöhnlichen Beweise für dieses sogenannte Dasein, d. h für die Realität und Gewissheit Gottes, waren keine solche; die Welt, das Universum der Natur und des Geistes, ist das Dasein Gottes, der darin ewig gegenwärtig und offenbar ist.

Auch die gewöhnliche Vorstellung von der zeitlichen Schöpfung als eines freien Actes eines vorweltlichen absoluten Willens, ist durch die Kritik aufgelöst, und die Schöpfung als ewiger Act des Sichselbstoffenbarens des Absoluten oder als dessen ewigen Selbstvermittlungsprozesses mit dem Endlichen, als die Erhebung der Substanz zum Subject, zum absoluten Selbstbewusstsein, an die Stelle gesetzt worden. Strauss a. a. O. I., S. 641 ff. 659 f. Conradi Kritik der Dogmen, S. 88 ff. Erweist sich jedoch auch dieser philosophische Schöpfungsbegriff vor der Kritik (vergl. Feuerbach, Wesen des Christenthums, 2. Aufl. 9. und 11. Kap. S. 118 ff. 148. ff.) nur als die in die Potenz der logischen Allgemeinheit erhobene gewöhnliche Vorstellung, nicht aber als die von Allem Widerspruch ihrer Elemente befreite, wahrhafte Idee der Schöpfung, so hat die Philosophie eine andere Erklärung der Genesis der Welt aufzustellen, was bereits von Reiff, System der Willensbestimmungen, S. 73 ff. und 123 ff. und besonders dessen Dissertation über einige wichtige Punkte der Philosophie, §. 15 f. S. 18 ff. versucht worden ist.

Hiernach wird die Schöpfung und Entwicklung der Welt in ihrem ganzen Verlauf als That und Entwicklung des Ich, nicht aber Gottes oder des Absoluten selbst, sondern als in und durch Gott sich vollziehende That und Entwicklung des Ich (des Logos) und zwar desselben als Willens, der sich zunächst als Natur setzt, bestimmt. Reiff ist es auch, welchem die Philosophie den obigen Begriff des Einen oder den Begriff der unmittelbaren substantiellen Ureinheit des Universums in Gott, als das lebens- und inhaltsvolle Prinzip der Philosophie, aufstellt. Vgl. Jahrb. der Gegenwart 1845. S. 148 ff. und besonders Jahrb. für speculative Philosophie 1846. I., S. 87 ff.

Digitized by Google

§. 196.

Gott und Welt in ihrem Unterschiede.

Diese unendliche Substanz des Weltwesens ist für sich, d. i. als von dem darin immanenten Absoluten getrennt oder als ausser Gott vorgestellt, nichtig und nur wahrhaft wirklich durch das Offenbarsein Gottes in ihr, und so sind beide in Wahrheit und Wirklichkeit nur in und miteinander in lebendiger substantieller Einheit und Immanenz, die Welt als gleich ewig mit Gott und ebenso Gott nur in der Welt und in Beziehung zu ihr, wie die Welt nur in Gott und in Einheit mit ihm angeschaut. Ohne Welt ist Gott nicht Gott. Die Welt, das Universum der Natur und des Geistes, ist das Dasein oder die Offenbarung Gottes, der ausser dieser seiner Offenbarung für uns nicht da ist. Diess heisst aber nicht etwa, als ob die Welt das Wesen Gottes in seinen besonderen Inhaltsbestimmungen entfalte; was sie entfaltet, ist vielmehr nur ihr eignes Weltwesen; sie legt nur den Inhalt ihrer eignen in Gott ruhenden Substanz auseinander, und Gott ist, obgleich von seiner Offenbarung in der Welt nicht zu trennen, doch von dieser bestimmt und wesentlich unterschieden; er ist nicht mit der Substanz der Welt identisch, sondern nur in derselben mit seinem rein einfachen und sichselbstgleichen Wesen immanent und obgleich in ihr gegenwärtig, doch zugleich wesentlich ewig über dieselbe hinaus.

Darum ist Gott in seinem ansichseienden Wesen, in seiner reinen Innerlichkeit für die Erkenntniss unerfassbar und unerreichbar, in sich selbst ein rein einfaches und eigenschaftsloses, keinem Werden und Wechsel, keiner Veränderung und Entwicklung irgend welcher Art unterworfenes, in sich selbst rein vollendetes und in sich verharrendes, in ewiger Sichselbstgleichheit und reiner Freiheit vor, in und über allem Dasein und Bewusstsein verharrendes Wesen, welches als eins und dasselbe in allem und jedem gegenwärtig oder offenbar, die durch Alles und Jedes hindurchschreitende, gleichwohl aber vom Zusammenhange der Weltentwicklung und des Bewusstseins unberührte und in allem zugleich über Allem unendlich erhabene Voraussetzung alles Daseienden ist. Diess ist, wie Solger sagt, das ewig seiende und nichtseiende Wesen der Gottheit.

Digitized by Google

Nachdem die alte kirchliche Trinitätslehre, in ihrer Auflösung durch die rationalistische Kritik und in ihren positiven Umgestaltungsversuchen durch die Speculation, sich als vor der philosophischen Kritik nicht mehr zu rechtfertigende Antiquität erwiesen hatte (Strauss a. a. O. I., §. 32 S. 462 ff.) und von Feuerbach (a. a. O. Kp. 7, S. 95 ff.) das Mysterium der Trinität auf den psychologisch-anthropologischen Boden verpflanzt worden ist, steht die Frage nunmehr auf dem Punkte, wo erkannt wird, dass der Dreieinigkeitsbegriff nicht der adäquate Ansdruck für den Gottesbegriff, sondern vielmehr der logische Begriff des menschlichen Selbstbewusstseins ist. Vgl. oben §. 26 f. S. 77 ff; ebenso über die kirchliche Vorstellung, den Begriff und die Idee der Offenbarung §. 8. 43—46 S. 116 ff.

Die gewöhnliche Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes ist von Hegel, nachdem die kritische Philosophie die Kategorie der Persönlichkeit als eine auf Gott nicht anwendbare zurückgewiesen hatte, in die Formel: „die absolute Substanz ist Subject“ umgedeutet worden, worin nichts weniger, als der Sinn einer Einzelpersönlichkeit neben oder über andern Persönlichkeiten enthalten ist, sondern vielmehr angedeutet liegt, dass das Absolute als Allpersönlichkeit d. i. als das in's Unendliche sich selbst Personificirende zu fassen ist. (Strauss a. a. O. I., S. 524). Dass diess aber nicht Gott, sondern das in ihm sich entwickelnde Weltwesen, der Logos, sei und, wie die Welt als Dasein Gottes, so der Mensch als die Persönlichkeit Gottes oder richtiger als die in Gott seiende Persönlichheit erklärt werden müsse, diess ist die weitere nothwendige Consequenz jenes kritischen Resultates. Reiff System der Willensbestimmungen S. 134 f., über einige wichtige Punkte in der Philosophie S. 16 f., und theologische Jahrbücher. 1842. S. 587 ff.

In ähnlicher Weise, wie die kirchliche Lehre von der Persönlichkeit und Dreieinigkeit Gottes, sind auch die sogenannten Eigenschaften Gottes aus dem speculativen Gottesbegriffe abzuleiten versucht worden, aber so wenig mit Glück, (vgl. Strauss a. a. O. I., S. 610 ff., wo man auch die Constructionen Daubs und Marheineke's angeführt findet), dass als Resultat der dogmatisch-kritischen Entwicklung in diesem Punkte das erscheint, womit Strauss (a. a. O. I., S. 613) diese Lehre schliesst, dass nämlich im System der Philosophie (und, darf hinzugesetzt werden, der philosophischen Dogmatik) an deren Stelle die Weltgesetze getreten sind. Ueberhaupt fällt aber die gewöhnliche Vorstellung von Gott als persönlichem, sobald sie in ihre Elemente zerlegt und auf ihre Begriffsform reducirt wird, mit dem pantheistischen Gottesbegriffe zusammen, der nichts anderes, als der Begriff der substantiellen Welteinheit ist, während denselben die gewöhnliche religiöse Vorstellung noch einmal hypostasirt und der Welt in ihrer Vielheit gegenüberstellt. Dieser pantheistische Gottesbegriff ist im Wesentlichen auch der Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie, welche die absolute Substanz Spinoza's und Schelling's, in ihrer nothwendigen Selbstbewegung zum Selbstbewusstsein, oder die Substanz, welche Subject ist, als den adäquaten Ausdruck für den Gottesbegriff bestimmt. Keineswegs ist aber das mit einem gesetzmässigwirkenden Vernunftinstinkt begabte substantielle Wesen der Welt,

Digitized by Google

ihre sich selbst differenzirende, zum unendlichen Vielen auseinander legende und im menschlichen Selbstbewusstsein ewig wieder zu sich zurückkehrende und bei sich bleibende lebendige substantielle Einheit, mit dem Begriffe des Absoluten und Unbedingten, oder Gottes, identisch. Der Begriff Gottes ist von dem Begriffe der Welt und Menschheit streng auseinanderzuhalten, soll der letzteren ihre Freiheit und Autonomie gewahrt werden. Vgl. Jahrb. für speculative Philosophie, 1846, 3 Heft S. 146 ff. und die dort angeführte Abhandlung Reiffs in den Jahrbüchern der Gegenwart. 1845. S. 137. ff.

§. 197.

Die concrete Entwicklung der Welt in Gott oder der Logos.

Das Nichts, aus welchem die Welt besteht, ist dadurch, *dass* es in Gott ist, lebendiger Urgrund alles Daseins, die zur Entfaltung drängende unendliche Lebensfülle des All. Das erste Regen der Entwiklung und die treibende Kraft der Erhebung aus dem Einen substantiellen Urgrunde, in welchem alle Lebenskeime schliefen, ist als dunkler Trieb auch der reale Anfang des Ich, sein ewiges Ansich. Während in dem Einen unendlichen Urgrunde Natur und Ich, Object und Subject noch in ungeschiedener Identität zusammen in Gott ergossen und in ihm gehalten sind, regt sich im Anfange des Weltwerdens der Trieb der Selbstheit, die Kraft des Ich, und erhebt sich aus jener ihrer unmittelbaren Ureinheit in Gott zum selbstständigen, in Gott seienden und durch ihn sich entwickelnden Weltwesen. Insofern die Idee der Schöpfung, als diese eine und ewige Continuität der mit dem Prozesse des menschlichen Bewusstseins zusammenfallenden Weltentwicklung sich darstellt und die ganze Weltentwicklung in Wahrheit als ein Ichwerden erscheint, ist sie mit dem Begriffe des Logos identisch d. i. des Ich, welches im Anfange der Weltentwicklung als reales, keimkräftiges Prinzip auftritt und am Schlusse derselben als freies an und für sich seiendes Selbstbewusstsein, als individueller Geist, hervorgeht.

Das in die unendliche Vielheit der Dinge sich auseinanderlegende Dasein dieser treibenden Kraft des Ich ist die Natur; mithin ist es in Wahrheit das Ich selbst, in seinem Ansichsein oder in seiner realen Selbstvoraussetzung, welches die Natur setzt: der Logos schafft die Welt. Die Natur stellt die realen Positionen des aufsteigenden Entfaltungs- und Erhebungsprozesses des Ich dar, des-

Digitized by Google

dessen Streben zu sich selbst zu kommen in den Naturgestalten momentan zur Ruhe gelangt ist. Dieses ist also, ehe es in der wirklichen Menschwerdung als Persönlichkeit resultirt, das eigentliche immanente Selbst der Natur und als solches in ihr noch ganz selbst- und bewusstlos träumend ergossen.

Die in diesem Erhebungs- und Entwicklungsprozesse des Weltwesens zum persönlichen Ich sich darstellenden beiden Elemente, das subjective und das objective Prinzip, das Sichentlassen in das Object oder Sichentäussern zum Object und das Sichinsichzurücknehmen, die Nothwendigkeit und die Freiheit, bilden in der Natur einen stets zur Vermittlung strebenden Gegensatz; die Natur ist die reale Entzweiung des Weltwesens, der Dualismus des objectiven und subjectiven Prinzips, der Kampf der Nothwendigkeit und Freiheit. In dem Dasein dieser Entzweiung, dem Reiche der Natur, ist auch der reale Ursprung des Bösen zu suchen, das in seinem Ansich oder als Naturböses eben nichts anderes ist, als der ewige Drang der Negativität der Freiheit, im Streben des Fürsichwerdens sich zu isoliren und das Dasein des Andern aufzuheben, während Gott selbst durch seine Allgegenwart im All den Gegensatz streitender Kräfte und Mächte der Natur wieder zu ruhiger Harmonie auflöst und die Versöhnung des Objects und Subjects ewig wieder zu Stande bringt.

Ueber diese ideelle Wahrheit des Logosbegriffs vgl. Reiff's System der Willensbestimmungen, S. 22 und 135 ff., und den speculativen Begründungsversuch der altkirchlichen Vorstellung vom Logos bei Daumer, Urgeschichte des Menschengeistes (1827) S. VIII, 15 ff. 21 ff. u. ö.

War die Idee der göttlichen Weltregierung durch die rationalistische und philosophische Kritik nicht mehr als Bestimmung des Weltlaufes durch einen ausserweltlichen göttlichen Verstand gefasst, sondern auf ihren wahren Gehalt reducirt, als die der Welt immanente Vernunft bestimmt (Strauss a. a. O. II., S. 383 f.) — die Idee des Logos ist auch die Idee der Weltregierung —; so löst sich auch auf demselben Wege die Frage nach dem Verhältniss des Bösen zur göttlichen Weltregierung, worin das Hauptinteresse der Theodicee liegt, ganz einfach. Auf dem Hegel'schen Standpunkte wird das Problem so gefasst, dass mit dem Guten in der Zeit nothwendig auch das Böse, mit der Selbstaffirmation des Absoluten auch die Negation habe hervortreten müssen, wornach dann das Böse als dasjenige bestimmt wurde, was nicht sein und darum aufgehoben werden soll. (Hegel's Vorlesungen über Religionsphilosophie, II. S. 258 ff. 270 ff. Strauss a. a. O. II., S. 381). Dieser bloss negative Begriff des Bösen genügt aber dem religiös-ethischen Standpunkt

Digitized by Google

nicht, der vielmehr das Böse als die That des Menschen zu fassen fordert. Vgl. Reiff System der Willensbestimmungen, S. 116 f.

Die Idee der Vorsehung und Weltregierung reducirt sich auf das Bewusstsein und die Gewissheit, dass die Welt und Menschheit ewig in Gott ruht und von der Gegenwart desselben nie verlassen werden kann, sondern in der göttlichen Freiheit getragen und gehalten, ihrer Vollendung sicher entgegengeht, wozu sie eben ihre sittliche Autonomie und Selbstbestimmung in Gott treibt, gemäss welcher die Menscheit die ewige Nothwendigkeit zugleich als ihr eignes Gesetz begreift und in ihr ihre Freiheit erkennt und bethätigt.

II. Die Idee der Menschheit im Elemente ihrer fürsichseienden Wirklichkeit.

§. 198.

Die ewige Menschwerdung des Logos.

Die Natur, als der Dualismus des Weltwesens, ist die reale Voraussetzung und, in ihrem Prozesse, das präexistentielle Werden des Geistes. Das zum Bewusstsein aufstrebende Weltwesen, als die in Gott sich zur Individualität entwickelnde Naturnothwendigkeit, geht in unendlichem Progress über alle objectiven Positionen und realen Gestaltungen der Natur hinaus und lässt sie hinter sich, stösst sie von sich und strebt danach, als Freiheit, sich als wirkliches Ich, als individuelle Persönlichkeit zu setzen. Die Entzweiung der Natur gelangt im Acte der Menschwerdung zu unmittelbarer Versöhnung. Wie der verborgene transscendente Grund der Natur, so ist das Ich oder der ewige Mensch, als wirklicher Geist, die Vollendung und zugleich der Gegensatz derselben. In der ewigen schöpferischen That der Menschwerdung des Logos, die sich in der Zeugung und Geburt eines jeden Menschen wiederholt, erscheinen die Gegensätze der Natur, Nothwendigkeit und Freiheit, als relative Momente zu thätiger Einheit versöhnt. Zeugung und Empfängniss sind die Concentration des durch den Unterschied des Geschlechts individuell ausgeprägten Gegensatzes des Naturlebens überhaupt: das Sichentlassen in das Andere als Object, das Sichhaben des Subjects in der Vereinigung mit dem Andern, Hingebung und Freiheit in Einem zumal. So erscheint im Acte der Vermählung der geschlechtlichen Individuen die Versöhnung reell und gegenwärtig

Digitized by Google

in und durch Gott, dessen Offenbarung darum zugleich mit dem Leben der Eltern im Zeugungsacte in's neue Leben übergeht. Diese im Keime des neuen Individuums unmittelbar auftretende Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, diese mystische Versenkung der Unterschiede des Geschlechtslebens in den verborgenen Grund der Unmittelbarkeit ist das Mysterium der Menschwerdung, in welcher Gott selbst gegenwärtig und offenbar wird. Die Geburt des Menschen ist ewige Geburt aus Gott; Gott ist dem Menschen eingeboren, und in und durch Gott pflanzt sich der ewige Geist der Menschheit in der Zeugung fort.

Die Geschichte der speculativen Auffassung der Menschwerdung Gottes oder der speculativen Christologie, als derjenigen Ansicht, welche sich zu der in der Person und Geschichte Christi dargestellten Idee erhebt, findet sich in ihren Hauptmomenten und Differenzen bei Stauss a. a. O. II., §. 66, S. 193—240 ausführlich entwickelt, wozu man vgl. die kritische Auflösung der kirchlichen Christologie ebendaselbst §. 64 S. 153 ff. und Conradi, Kritik der christlichen Dogmen, S. 172 ff. Ausserdem ist über den in der Hegel'schen Schule geführten christologischen Streit noch besonders zu vergleichen Michelet, Geschichte der neueren Philosophie seit Kant. II., S. 649—659.

In der Schrift: Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes (1841) hat Michelet S. 171 ff. die Hauptmomente der Idee der Menschwerdung hervorgehoben.

Zunächst ist dieselbe, in der vorchristlichen Zeit, eine unbewusste und an sich seiende, sofern von Urbeginn der Geschichte an das Menschengeschlecht die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur an sich getragen habe, in dieser Zeit aber die Menschwerdung Gottes entweder nur in die Gattung gefallen oder in einzelnen göttlichen Personen angeschaut worden sei; zweitens sei die Gottheit in Einem Menschen, in Christo, einmal zum Bewusstsein ihrer Persönlichkeit gekommen, um endlich drittens zur wahren, allgemeinen Menschwerdung fortzuschreiten, die darin besteht, dass Jeder als Glied der Gemeinde sich im Geiste zur Einheit mit Gott und zum Repräsententen der allgemeinen göttlichen Substanz erhebe.

Dass oben im Paragraphen die Menschwerdung in der ganz allgemeinen, anthropologischen Bedeutung des Wortes genommen wird, hat seinen Grund in dem früher aufgestellten Prinzip der Dogmatik und rechtfertigt sich durch die ganze Dialektik des Prinzips in den folgenden Paragraphen, welche die übrigen, von Michelet hervorgehobenen Momente der eigentlich christologischen Idee noch hinzubringen.

Uebrigens liegt ein wesentlicher Unterschied unserer Auffassung der Idee der Menschwerdung von der Hegel'schen darin, dass es nicht eigentlich Gott ist, welcher Mensch wird; sondern das von Anfang an in Gott

Digitized by Google

ruhende und zur Persönlichkeit hinstrebende Weltwesen oder der ewige Logos tritt in der Menschwerdung als wirkliche Persönlichkeit auf. Vergl. Reiff System der Willensbestimmungen, S. 135 f.

§. 199.

Der Mensch als Adam oder die Menschheit im Urzustande.

An das Licht der Wirklichkeit geboren ist so der Mensch die reine, unmittelbar versöhnte Einheit seiner selbst in Gott, und dieser erste unbewusste Zustand der Versöhnung ist das ewige Paradies der Menshheit oder der Stand der Unschuld, der nur als ein verschwindender Punkt seine Bedeutung hat. Im tiefen Grunde des gotteinigen Gemüths kreiset noch die ewige Kraft der Liebe in ruhigem Wechsel des Suchens und Habens; der strömende Wechsel des Gemüths kommt nur zur Ruhe, um von Neuem wieder aus seinem tiefen Bette sich zu entlassen und den Eindrücken von aussen sich zu öffnen. Ein Pflanzenleben ist es im Schoosse der Mutter *Natur*, wo der Geist in Kindesspielen und Kinderunschuld alle Kräfte und Regungen des Geisteslebens noch schlummernd in sich trägt. Gott und Welt sind im ungetheilten und unentzweiten Bewusstsein noch ungetrennt und das Selbstgefühl mit der Anschauung der Welt in Einem unbestimmten Gemeingefühle zusammengeschlossen. Jedes Neugebornen Vaterland ist dieses Eden, das ihm im Herzen ruht, und alle Schilderungen des Paradieses, welches Phantasie und Sehnsucht mit frischen Farben malen, haben im Leben der ersten Kindheit ihre Wahrheit, in den goldnen Tagen, wo der Mensch fern von Schuld und Reue, in heiterm Frieden in sich verloren, wie in seligem Traume dahinschwebt und noch den Unterschied zwischen Gutem und Bösem nicht kennt, weil die verlockende Begierde noch nicht erwacht ist.

Indessen kann in dieser ersten unmittelbaren Einheit mit der Natur und mit Gott der Geist nicht verharren; um wirklich Geist und frei zu sein, muss der Mensch zu sich selbst kommen, sich von der Welt und von sich selbst unterscheiden. Der Trieb der Selbstheit sprengt die verschlossene Knospe des ursprünglichen Einheits- und Gemeingefühls, und mit dem Lichte des Bewusstseins bricht auch die Entzweiung aus ihrem Hintergrunde hervor, und der

Digitized by Google

Geist hat ihre Qual durchzumachen, um sie mit freier That in Gott zu überwinden. Der Fluch Adams ist über Jeden ausgesprochen, damit er sich denselben in Segen umwandle. Drum ist's ein Irrwahn, über den Untergang des Kindheitsparadieses wie über eine ewig verlorne goldne Zeit zu trauern; was wir waren und ansich sind, sollen wir werden durch eigne That und Geistesarbeit, von Kinderharmonie zur Harmonie des Geistes gelangen.

Die kirchliche Lehre vom Urzustande ist durch die rationalistische und speculative Kritik in ihrer abstracten Leerheit und Nichtigkeit aufgezeigt (Strauss a. a. O., S. 706 ff.) und durch die Speculation aus einer zufälligen, äusserlichen Geschichte in die ewige, nothwendige Geschichte des Menschen selbst umgedeutet worden. Vgl. Hegel's Religionsphilosophie, I., S. 265 ff. und Strauss a. a. O. II., 714 ff.

§. 200.

Der gefallene Adam oder die Entzweiung der Menschheit.

Aus dem ersten Traume des Bewusstseins, wo der Geist noch in sich und in die Natur und durch beides zumal in Gott verloren und alle Unterscheidung des Bewusstseins zur Indifferenz verschwommen ist, tritt der Mensch, mit dem Erwachen der Ichheit, auch in die Entzweiung mit sich ein. Er findet das Dasein der Nothwendigkeit, das Andere seiner selbst, als Gegensatz und Schranke seiner Freiheit, die sich dem Andern entgegensetzt und es von sich stösst. Diese Bewegung ist der erste Akt der subjectiven Freiheit des Geistes. Aber immer von Neuem wird der Mensch in die Abhängigkeit vom Object hineingezogen, welches seine negative Macht gegen die Freiheit des Subjects kehrt und demselben im Innersten seines Lebens herbe Wunden schlägt. Die Qual des Daseins, das Leiden der Endlichkeit, der Schmerz, Creatur zu sein, öffnet den Abgrund der innersten Entzweiung des Geistes mit der Welt, die Tiefe des geistigen Unglücks. Der auf sich selbst sich stellende Geist findet in der Objectivität der wirklichen Welt keine unmittelbare Befriedigung, weil er die Hingebung an das absolute Schicksal, an die Macht der allgemeinen Nothwendigkeit verschmäht. In dem abstracten und nichtigen Streben, frei zu sein von der Schranke der Endlichkeit, dem Zusammenhange mit der Welt entfliehen, und ohne Vermittlung des realen Elementes, der daseienden

Nothwendigkeit, zur Versöhnung mit sich gelangen zu können, wird das in sich zerrissene Subject ewig getäuscht und ewig zu neuer Qual in sich zurück geworfen, bis es im Kampfe selbst die Einsicht in die Verkehrtkeit solchen Strebens gewinnt und mit der Wirklichkeit auf wahrhafte Weise sich versöhnt.

Die andere Form der Entzweiung ist der Gegensatz gegen Gott und die Trennung von Gott im **Bösen**. An sich oder im Urzustande ist der Mensch nicht böse, ebensowenig wie gut, weil noch unmittelbar mit seinem Selbst in Gott ruhend und noch nicht zur Freiheit erwacht. Der Geist strebt von der Schranke der Nothwendigkeit frei und für sich zu sein, sich von dem Zusammenhang mit der Nothwendigkeit, die doch ebensogut die Manifestation der göttlichen Freiheit ist, zu emancipiren und diesselbe von sich auszuschliessen. Dadurch aber, dass er sich in seiner subjectiven Einzelheit gegen die in der Form der Nothwendigkeit auftretende göttliche Freiheit selbst festhält und sich als absolut setzt, ist er böse. Im Menschen, in der Negativität seines Strebens, die Freiheit als reine That in sich zu haben und objectiv zu setzen, liegt der Grund des Bösen, und die so von der göttlichen Nothwendigkeit sich trennende menschliche, endliche Freiheit, die so als vereinzelte Willkür auftritt und sich zu objectiviren strebt, ist das böse Thun des Menschen, die Sünde selbst. Ebendarum aber, weil es von Gott als der absoluten Freiheit getrennt ist, hat das Böse für sich keine Realität, es ist nur das existirende Nichts, die absolute Nichtigkeit selbst, und im Bösen, in der Sünde vollbringt der Mensch das in sich Nichtige.

Ueber die Auflösung der kirchlichen Lehre vom **Sündenfall** durch die rationalistische Kritik vergleiche man **Strauss** a. a. O. II., §. 57 S. 52 ff. Durch die speculative Philosophie ist die Abstraction der kirchlichen Vorstellung aufgelöst und in ihre Wahrheit erhoben worden, welche die concrete Idee der Menschheit überhaupt ist. Der Mensch als Geist, muss sich mit seiner Substanz entzweien und erst durch diese Entzweiung sich wieder mit seinem Wesen versöhnen. Den Fall Adams muss ein Jeder an und in sich selber erleben. **Strauss** a. a. O. II., S. 72 fl., **Michelet** philosophische Moral. S. 323 ff., **Rosenkranz** Encyclopädie, S. 54 ff. Was die Entzweiung des Geistes in sich selbst näher angeht, so hat bereits **Hegel** (Religionsphilosophie, II., S. 270 ff.) zwei Eormen dieses Gegensatzes unterschieden, sofern es einerseits der Gegensatz vom Bösen als solchem, der Gegensatz gegen Gott, und andrerseits der Gegensatz gegen die Welt, das Unglück, ist.

Digitized by Google

III. Die Idee der Menschheit im Elemente ihrer Wahrheit und Verklärung.

§. 201.

Die Erlösung aus der Entzweiung des Geistes.

In dem Tode des Nichtsseins, dem Bösen, steht der Mensch in grauenvoller Isolirung, von der waltenden Macht der göttlichen Nothwendigkeit getrennt, im leeren Abgrunde der tiefsten Einsamkeit und Verlassenheit. Sowie aber der Blitz der Erkenntniss dieses Zustandes in dem Selbstbewusstsein des so von Gott Entfremdeten einschlägt und die öde Nacht der Seele erhellt, wird der Mensch seines Nichtsseins inne. Der Moment der Selbstbesinnung ist auch der Punkt der Umkehr. In der Nacht des Entfremdetseins von Gott geht wieder das Licht des göttlichen Lebens auf, welches dem Menschen den Weg zu seinem Gotte zeigt. Die Erkenntniss seines Irrthums und seiner Willkür ist der Anfang der Erlösung aus der Entzweiung und Entfremdung von Gott, deren bis zum Extrem gesteigerte Spannung sich in den zermalmenden Schmerz der Reue auflöst.

Auch in der schroffsten Entzweiung des Geistes mit sich selbst wohnt als dunkle, unbegriffene Macht schlummernd noch das Gewissen, als die mahnende Gegenwart Gottes, lässt das Subject seine Zerrissenheit empfinden und treibt es von innen heraus zur Einheit in Gott zurück. Das Gewissen ist das blitzende Hervorleuchten der göttlichen Freiheit in dem Abgrunde der Entzweiung und Entfremdung von Gott, und von hier beginnt nun das neue Leben der Wiederversöhnung, indem die Anschauung und der Wille, anstatt sich in der subjectiven Isolirung zu fixiren, in Gott sich festhält und in ihm die Gewissheit des Seins, des Nichtverlorenseins findet. Jener Moment kommt aber als Gnade zum Bewusstsein; sie ist die Gegenwart Gottes selbst in dem seiner eignen Nichtigkeit inne gewordenen Selbstbewusstseins, das von derselben als von seiner göttlichen Seele durchleuchtet und belebt und von ihr aus dem Tode der Vernichtung wieder zum Leben in Gott erhoben wird.

Diess ist zugleich die Wahrheit der Idee der Erhaltung der Welt in Gott. In dem Nichtssein der für-sich-sein-wollenden

Selbstheit war Gott dem Selbst und dessen Streben, seine Freiheit ausser Gott zu haben, geopfert; das Subject hatte ihn aufgegeben und sich in sich selbst absolut zu fixiren gesucht. Und dennoch war Gott nicht aus ihm gewichen, er hatte sich selbst in dieser Vernichtung gegenwärtig erhalten, und ob auch das Subject ihn preisgab, so hatte doch Gott nicht vom Subjecte gelassen und es nicht von sich gestossen, sondern war, im Hintergrunde seines zerrissenen Bewusstseins schlummernd, der Grund seines Seins geblieben.

So ist die Erlösung des Menschen aus der Entzweiung und Entfremdung ebensowohl als That der Freiheit, wie als Resultat der göttlichen Nothwendigkeit begriffen und somit die kirchliche Lehre von der Gnade und Rechtfertigung aus ihrer einseitigen Transscendenz und *Halbheit* zu ihrer eigentlichen Wahrheit erhoben, nachdem bereits die Hegel'sche Religionsphilosophie, in Bezug auf die menschliche Freiheit und göttlichen Mitwirkung, zu dem Resultate gekommen war, dass der Mensch als das, wozu er in der Zeit gemacht wird, sich von Ewigkeit *selbst* ergriffen habe. (Vgl. Strauss a. a. O. II., S. 365 ff. und 463 f.) *Nachdem* die Widersprüche in der kirchlichen Erlösungs- und *Versöhnungslehre* von der Kritik aufgezeigt worden (vgl. Strauss a. a. O. II., § 71. S. 291 ff.), ist durch die speculative Theologie die erlösende Thätigkeit Christi in die Jmmanenz des diesseitigen Subjects hereingezogen und der vergangene geschichtliche Verlauf des Leidens und Sterbens Christi als allgemeiner, ewig gegenwärtiger, geistiger Prozess begriffen worden. (Strauss a. a. O. §. 72 S. 327 ff.) Rosenkranz a. a O. S. 68.

§. 202.

Die absolute Versöhnung des Geistes in Gott.

Indem sich das Subject, im flüchtigen Momente des Innewerdens seiner absoluten Nichtigkeit und Leere, auf Gott besinnt und die in ihm aufgehende Offenbarung Gottes gewahrt, wird dieser Anfang der Wiederversöhnung mit Gott von ihm als der Akt der unendlichen Liebe Gottes empfunden, der sich des nichtigen Selbstes erbarmte und es nicht verschmähte, auch im Nichts ungewusst und unerfasst doch zu weilen, um das zerrissene Subject sich selbst wieder zu geben. In dem Dankgefühle unendlicher Gegenliebe und schrankenloser Hingebung an den wiedergefundenen Gott erfasst nun das Subject in ihm wieder die ewige Kraft seiner Freiheit, und schaut und weiss sich nur in ihm als ein wirkliches und wesenhaftes, als gotteiniges Selbst, als mit sich und der Welt in Gott

Digitized by Google

absolut versöhnt. Der Wille opfert sich ihm, als der Macht des Guten, und eignet sich diese als sein freies Eigenthum an. Das ganze Selbst wird in den Abgrund dieser Liebe hereingezogen, um mit allem seinem inneren Leben und individuellen Bewegen sich Gott als Eigenthum zum Opfer zu bringen. So hat das Subject die ewige Nothwendigkeit in den eignen Willen aufgenommen, findet sie als seine eigne Freiheit und lebt in ihr wie in seiner eigenen That, und keine Schranke und Trennung wird mehr zwischen ihr und der Freiheit des Subjects empfunden; über jeder Trennung schwebt die einigende, versöhnende Kraft des Gottes.

In der Seligkeit des Einsseins in Gott geht das Subject ganz in die ewige Stille des göttlichen Wesens ein und hat darin ewig seine Versöhnung gegenwärtig, lebt und webt darin als im Besitze des höchsten Gutes, worin Sünde und alle Qual der Entzweiung zumal verschwunden sind. Mit allen Schmerzen und Leiden der Endlichkeit, mit aller Sorge und allem Jammer, der sein Innerstes zerreisst, versenkt sich das Subject in die kühlende Tiefe Gottes, wo aller irdische Jammer lautlos verstummt und der Tod selbst seinen Stachel verliert. Aber dieser einzig wahre Trost in den Leiden des Lebens wird nicht geglaubt und gehofft und in der Ferne geschaut, sondern er will selbst erfahren sein, um seine lindernde Kraft zu beweisen; er ist kein hohler und eingebildeter, sondern wirklich gegenwärtiger und reeller Trost. Nicht tröstet im Leiden der Endlichkeit die eitle Hoffnung auf eine bessere Zukunft, sondern wo der Trost und die Heilung nicht da ist, erscheint sie nimmer.

Ueber die Versöhnung der Entzweiung vgl. Jahrbücher für speculative Philosophie, 1846, 1 H. S. 213 ff., wo namentlich darauf hingewiesen ist, wie ohne die Idee des Opfers die Versöhnung nicht zu begreifen stehe. Man hat zwar die Idee des Opfers aus der Dialektik des Prozesses der Versöhnung zu verbannen und als einen „mystischen" Begriff bei Seite zu schieben gesucht; aber es darf kühn behauptet werden, dass die Philosophie als Religionsphilosophie diesen Begriff nicht wird aufgeben dürfen und können, ohne sich selbst aufzugeben und dem speculativen Kern der christlichen Idee sich zu entfremden. Vgl. a. a. O. S. 220. ff.

§. 203.

Das ewige Leben in Gott.

Die absolute Versöhnung erscheint so als die That des Subjects und als das Resultat der Nothwendigkeit in Einem; das Sub-

Digitized by Google

ject schaut, weiss und hat sich in Gott, und das stille Wogen des Gemüths, das Sichselbstverlieren und Wiederfinden in Gott, ist das harmonische Liebesspiel des ewigen, seligen Lebens, das ohne die absolute Versöhnung in Gott, ohne das unendliche Opfer der Endlichkeit nicht zu erreichen steht. So aber, durch dieses Versöhnungsopfer, ist es die That des Menschen selbst, das Resultat seiner Freiheit, seines ganzen Lebens. In der seligen Anschauung und liebenden Hingebung an Gott hat der Mensch den reinsten Besitz und Genuss seiner Freiheit, ist mitten in der Endlichkeit mit dem Ewigen eins.

Indem der Mensch mit seinem individuellen Selbstbewusstsein im Ganzen der Menschheit lebt, in seinem gegenwärtigen Selbst *auch* die Zukunft der Menschheit ideell in sich trägt, und so zum Allgemeinen sich erweiternd und im ganzen, vollen Augenblicke der Gegenwart alle Zukunft in sich zusammenschliesst, ist die Unsterblichkeit sein seliges Theil. In dieser wahrhaften Einheit und Allgemeinheit des vollendeten persönlichen Selbstbewusstseins findet und weiss sich der Geist nothwendig in Gott, und dieses Sichwissen des Menschen in Gott ist die höchste religiöse Anschauung. Die Tiefe und Höhe seines Selbstbewusstseins ruht in Gott als der Kraft, die in ihm, dem Menschen, und in Allem als die reine Freiheit offenbar und doch zugleich über ihn und Alles unendlich hinausreicht, und in welcher er selbst mit allem Daseienden absolut untergeht. Die ganze erscheinende Welt ist Nichts vor Gott, den sie nur zur Offenbarung bringen, um darin erst in ihrem wahren Wesen, ihrer Verklärung aufzugehen. Der ideale Untergang der Welt in Gott ist ihr ewiges Gericht und die Vernichtung ihrer Nichtigkeit zugleich, ihr absolutes Opfer und ihre selige Verklärung.

Nach Hegels Tode entspann sich ein weitläufiger Streit über die speculative Unsterblichkeitslehre, dessen allgemeiner Verlauf bei Michelet, Geschichte der neueren deutschen Philosophie, II., S. 638—645, und bei Strauss a. a. O. II., S. 703 ff. angedeutet worden. Ist das Resultat der Verhandlungen von Strauss nur negativ ausgesprochen und in dem unbestimmten Ausspruch Schleiermachers: mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblik, zusammengefasst worden (II., S. 73); so hat dagegen Conradi (Unsterblichkeit und ewiges Leben, 1837, S. 44 ff. 85 ff. und 126 ff.) die immanente Unsterblichkeitsidee ausführlich entwickelt als das ewige Leben in seiner Unmittelbarkeit, als Geburt aus dem Geiste, in seiner Vermitt-

Digitized by Google

lung durch die Objectivität des Handelns und in seiner Vollendung oder vermittelten Unmittelbarkeit, als das Resultat unsers ganzen Lebens; während Michelet (Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. 1841. S. 199) die verschiedenen Seiten des positiven Inhalts der immanenten Unsterblichkeitsidee entwickelte.

Auch die Dogmen vom Weltuntergang und der Welterneuerung sind durch die speculative Theologie aus dem Jenseits in das Diesseits der Gegenwart hereingezogen worden (S. Marheineke die Grundlehren der christlichen Dogmatik (1827) S. 393 f.) und das Weltgericht als die Weltgeschichte, sowie die Gegenwart des absoluten Geistes im Gewissen des Menschen als das beständige Gottesgericht erkannt worden. Vgl. Strauss a. a. O. II., S. 671 f.

Digitized by Google

Sechster Abschnitt.

Die speculative Ethik.

§. 204.

Der Gegenstand der absoluten Ethik.

Sofern das in der speculativen Dogmatik enthaltene ethische Moment, die praktische Seite der christlichen Idee, diesselbe im Elememente des Willens, organisch gestaltet und als der systematische Begriff der rein innerlichen Welt des von der christlichen Idee beseelten Willens dargestellt wird, kommt hierdurch die *dritte* ideologische Disciplin der speculativen Religionswissenschaft *zu* Stande, welche zum pragmatologischen Theile derselben den nothwendigen Uebergang bildet. Sie enthält das System der eigentlich religiösen Sittlichkeit, und schliesst durch ihren bestimmten Inhalt den Stoff der im Systeme der praktischen Philosophie *als* erster Theil auftretenden reinen und concreten Ethik aus ihrem wissenschaftlichen Gebiete aus, da sie eben nur diejenige höchste Sphäre der Sittlichkeit darstellt, die sich als die absolute Wirklichkeit der sittlichen Idee im Reiche Gottes erweist. In diesem Sinne der absoluten Verwirklichung der göttlichen Offenbarung durch die freie Menschenthat, kann das System der religiösen Sittlichkeit als theologische oder absolute Ethik bezeichnet werden.

Dass die Ethik überhaupt nicht in die Wissenschaft des Absoluten oder die Religionsphilosophie, sondern in die Lehre vom objectiven Geist, im Hegel'schen Sinne, falle, wie diess Strauss (in seiner Recension der Rosenkranz'schen Encyclopädie, erster Auflage) behauptet und damit begründen zu können glaubt, dass in der Ethik der Geist noch mit sich entzweit sei und als endlicher im Unendlichen sich noch nicht gefunden habe, der Begriff der Freiheit in der Ethik also als moralisches Sollen erscheine, — diese Ansicht beruht auf einer Auffassung vom Wesen des Geistes und seinem Verhältniss zum Absoluten, welche von dem dieser ganzen Darstellung zum Grunde liegenden Standpunkte prinzipiell verschieden ist. Da das Ich schon in sich versöhnt sein und sich bereits in Gott gefunden haben muss, um die sittliche Welt zum Dasein des Absoluten gestalten zu können, da also das Sittliche in höchster Potenz an dem Begriffe der Versöhnung seine nothwendige Voraussetzung hat, die sittliche Gemeinde somit nur die objectiv-reale Wirklichkeit der religiösen Gemeinde ist; so wird auch im encyclopädischen System der Religionsphilosophie das System der absoluten Ethik sich erst an das dogmatische

System anschliessen können, nicht aber als niedriger stehende Disciplin der Dogmatik vorausgehen dürfen, wie Strauss fordert.

Auch Wirth (System der speculativen Ethik, 1841, I., S. 1 ff.) hat die Nothwendigkeit der Emancipation der Ethik aus ihrer bisherigen Erniedrigung zu ihrer wahrhaften Stellung in der Sphäre des absoluten Geistes, im Gegensatz zu den bisherigen Systemen der Ethik, welche die Absolutheit des sittlichen Geistes negiren, erkannt und demgemäss ihre encyclopädische Stellung hinter die von Hegel als Sphäre des absoluten Geistes festgehaltenen Gebiete der Religion, Kunst und Philosophie gestellt und als höchste philosophische Wissenschaft bezeichnet, was freilich in anderer Beziehung wiederum missbilligt werden muss.

§. 205.

Prinzip und Begriff der absoluten Ethik.

Bildet die Idee der Versöhnung im Elemente des Willens, oder die sittliche Idee in ihrer absoluten Bedeutung, den allgemeinen Inhalt und das materiale Prinzip der Ethik, als theologischer Disciplin; so lässt sich diese im Allgemeinen als die Wissenschaft von der absoluten Sittlichkeit oder als die systematische Darstellung der Idee der Versöhnung in ihrer praktischen Bedeutung bestimmen. Werden die besonderen Momente, welche den Inhalt der sittlichen Idee ausmachen, in ihrer Zusammenfassung zur einheitlichen Totalität, mit in die Definition aufgenommen und auf die allgemeine Einheit der religionsphilosophischen Idee selbst bezogen, so bestimmt sich der wissenschaftliche Begriff der absoluten oder theologischen Ethik als die Wissenschaft von der praktischen Energie der christlichen Idee zur Realisirung des Reiches der Versöhnung, d. i. als die systematische Selbstentfaltung der Idee der versöhnten Menschheit zum ethischen Organismus des Gottesreiches.

Die verschiedenen Versuche, für die Ethik einen obersten Grundsatz zu entdecken, sind übersichtlich vorgeführt und beurtheilt in Daub's Vorlesung über die „Prinzipien der Ethik", im dritten Bande seiner philosophischen und theologischen Vorlesungen (S. 348—496). Vorher haben schon Kant in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" und Schleiermacher in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" eine Charakteristik der wichtigsten obersten Moralgrundsätze versucht. Eine Darstellung der Hauptmomente der philosophischen Sittenlehre in ihrer historischen Entwicklung ist die Schrift von Henning's: die Prinzipien der Ethik (1824).

Digitized by Google

Dass ein solcher, sei es auf dogmatischem oder kritischem Wege gefundener oberste praktische Grundsatz oder ein sogenanntes Moralprinzip abstract und unmethodisch sei, dass vielmehr der Begriff, in welchem sich das System der Ethik bewegt und in dessen Tiefe der ganze positive Inhalt des Systems verschlossen liegt, zugleich als eine gegebene welthistorische Wirklichkeit erkannt werden müsse, ist mit Recht als Grundforderung an das Prinzip der Ethik aufgestellt worden. (Vgl. Martensen, Grundriss des Systems der Moralphilosophie. Aus dem Dänischen (1841) 1845. S. 5.) Diess ist mit unserm Prinzip, der Idee der Versöhnung im Elemente des Willens, der Fall; dasselbe resultirt aus der Dialektik der vorausgegangenen Disciplinen, der philosophischen Kirchengeschichte und der Dogmatik. Vgl. Reiff über einige wichtige Punkte in der Philosophie. S. 44 f.

Auch Wirth hat als dritten Theil seiner concreten Ethik (a. a. O. II., S. 391 ff.) ein System der absoluten Sittlichkeit, deren Begriff er als die Einheit und Totalität der individuellen und objectiven Sittlichkeit bestimmt, als in welcher der sittliche Geist das Leben des über die Schranke der Individuen und der Nationen erhabenen allgemeinen Geistes, die sittliche Persönlichkeit als im Unendlichen sich als Selbst erfassendes Selbst auftrete, und die Sittlichkeit zum organischen Reich der Humanität sich entfalte, sodass also erst hier die Anfangs (I., S. 1 f.) *gegebene* Definition ihre Erfüllung habe und sich als die „Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein absolutes Selbstbewusstsein zu seiner ebenso unendlichen Realität verwirklichenden Willens“ erweise.

§. 206.

Die Eintheilung der absoluten Ethik.

Indem sich die sittliche Idee, oder die Idee der Versöhnung als ewiges Leben in Gott, welche den materialen Inhalt der absoluten Ethik ausmacht, zum Organismus des sittlichen Reiches entfaltet, geschieht diess so, dass sie ihre besonderen Inhaltsmomente dialektisch auseinanderlegt. Diese bieten sich denn auch von selbst als die Eintheilungsgründe der Wissenschaft dar und es wird darum betrachtet:

I. Die sittliche Idee in ihrem Ansichsein — die objective Basis und Vorraussetzung der absoluten Sittlichkeit, nämlich:

a) die religiöse Versöhnung, als Ausgangspunkt derselben,

b) die sittliche Idee als Sollen, und

c) die sittliche Idee als Ideal.

II. Die sittliche Idee als unmittelbares Dasein —

Digitized by Google

die absolute Sittlichkeit im Elemente der concreten Persönlichkeit, und zwar:

a) die sittliche Erhebung des Subjects,

b) die sittliche Persönlichkeit als Charakter, und

c) die sittliche Individualität in der Sphäre der Gesellschaft.

III. Die sittliche Idee als sich aufhebend zur Universalität — die absolute Sittlichkeit in ihrer vollendeten Wirklichkeit im Reiche Gottes, nämlich:

a) das sittliche Thun in seiner absoluten Bedeutung,

b) die sittliche Cultur als Weltzustand und

c) das sittliche Ziel als Weltideal.

Die grosse Verschiedenheit, welche bisher in der Eintheilung der theologischen Ethik herrschte, hat ihren Grund wesentlich in dem Mangel einer wahrhaft genetischen Deduction des Prinzips der Ethik aus dem organischen Begriffe der christlichen Idee selbst. Unserer obigen Eintheilung steht in gewisser Beziehung am Nächsten die Gliederung von Harless (christliche Ethik. (1842) 1844,) welcher den ethischen Stoff unter die Gesichtspunkte des Heilsguts (objective Basis), des Heilsbesitzes (subjectives Dasein) und der Heilsbewahrung (objectiv-subjective oder concrete Einheit beider) stellt, nur dass Harless diese Kategorien, abgesehen von ihrer theologisch-transscendenten Färbung, einseitig bestimmt und nicht wahrhaft speculativ durchführt. Vergl. die Rezension Wirths, in den theologischen Jahrbüchern. 1845. S. 102. ff.

Die althergebrachte Eintheilung der theologischen Ethik in allgemeine und besondere Moral, welche auch noch Daub (System der theologischen Moral. 1840 f. I. und II., 1. 2.) beibehalten hat, ist äusserlich-abstract und unspeculativ. — Die Schleiermacher'sche Eintheilung (Kritik der bisherigen Sittenlehre, 2 Aufl. S. 317 ff. System der Sittenlehre, §. 110 ff.) wird auch von Rothe (theologische Ethik. I. II. 1845. S. 197 ff.) zum Grunde gelegt und darnach eingetheilt: I) Güterlehre: a) das höchste Gut als Ideal; b) das höchste Gut in seiner concreten Wirklichkeit; II) Tugendlehre: a) die Tugend als abstraktes Ideal; b) die Tugend in ihrer concreten Wirklichkeit; III) Pflichtenlehre. Auch diese Gliederung kann auf die Ehre einer speculativen keinen Anspruch machen. — Rosenkranz (Encyclopädie S. 90. f.) theilt die Ethik ein in: 1) Nomothetik (Lehre vom Gesetz), 2) Hamartologie (Lehre von der Sünde) und Eleutherologie (Lehre von der Tugend oder sittlichen Freiheit.) — In Martensens Grundriss des Systems der Moralphilosophie (1845), deutscher Uebersetzung p. 25 f. wird, nachdem in der Einleitung die Idee des Guten, als in welcher sich das System zu bewegen habe, deducirt worden, das letztere nach den wesentlichen Grundverhältnissen, unter denen der ethische Zweck sich dem

Digitized by Google

menschlichen Willen vorstelle, so gegliedert, dass zuerst das Gute als Gesetz (entsprechend der dogmatischen Kategorie vom Reich des Vaters), dann das Gute als Ideal (entsprechend dem Reich des Sohnes) und endlich das Gute als Reich der Persönlichkeit (entsprechend dem Reich des Geistes in der Dogmatik) betrachtet wird. —

I. Die sittliche Idee in ihrem Ansichsein.

§. 207.

Die religiöse Versöhnung als Ausgangspunkt der absoluten Sittlichkeit.

Die religiöse Versöhnung, als in welcher das Subject sich in Gott schaut, sich mit seiner Freiheit in der allgemeinen Nothwendigkeit, als dem absoluten Willen, aufgehoben weiss, als endliche und einzelne Individualität sich vergeht und nur im Ganzen und Allgemeinen lebt, dieser Akt der absoluten Versöhnung, als ewiges Leben in Gott, ist der nothwendige Ausgangspunkt und die objective Voraussetzung der wahrhaften Sittlichkeit. In dieser Versöhnung, die eben das ursprüngliche Wesen, die Natur des Willens ist, ist Gott selbst als die Kraft des Guten in der Einheit des praktischen Selbstbewusstseins lebendig hervorgetreten und schaffend im Subject wirksam. Die reine Innerlichkeit dieser Versöhnung auch in die Erscheinung treten zu lassen, ihr ein äusseres Dasein zu geben und dadurch dem Augenblick Dauer zu geben, darauf geht der innere Freiheitsdrang des praktischen Geistes, der nach Dasein und Wirklichkeit dürstende Trieb unserer sittlichen Natur. Da aber die religiöse Versöhnung zugleich das Moment der Allgemeinheit in sich schliesst, sofern sie die Anschauung des einzelnen Subjects und der ganzen Menschheit als Einer in Gott ist, ist so das schaffende Lebensprinzip der Sittlichkeit, das eigentliche Moralprinzip, die Erweiterung der Versöhnung des Einzelnen zur Versöhnung Aller in Gott. Der innerste Lebensgrund der Sittlichkeit als religiöser und christlicher, ruht in dieser Allgemeinheit der Versöhnung.

Nicht die Sittlichkeit ist die Mutter der Religion, wie Kant und Fichte wollen, sondern umgekehrt die Religion die Mutter der Sittlichkeit. Ohne die Sittlichkeit wäre aber auch die Religion nicht wahrhaft und wirklich; in ihrem innersten Grunde sind wahrhaft religiöses und sittliches Verhal-

Digitized by Google

ten eins und untrennbar verbunden. Vgl. Reiff über einige wichtige Punkte in der Philosophie, §. 26, S. 41 ff.

§. 208.

Die sittliche Idee als Sollen.

Die allgemeine Nothwendigkeit, als welche sich Gott im Universum der Natur offenbart, empfindet das Subject, in Folge seines wesentlichen Zusammenhangs mit der allgemeinen Natur, als eine solche, die auch in seiner besonderen Existenz coincidirt, auch in seinem individuellen Dasein unmittelbar gesetzt ist, mithin als eine auch für den subjectiven Willen seiende, als das Gesetz seines eignen Daseins, als sein absolutes Sollen, als göttliches Gesetz. Diese Empfindung der unmittelbaren Gewissheit des Subjects von seinem eignen objectiv angeschauten allgemeinen Wesen ist das sittliche Gewissen im Menschen. Der endliche Wille kann dieses absolute Sollen nicht ausser sich lassen und von sich ferne halten, etwa bloss gegenständlich anschauen — sonst wäre die Versöhnung des Geistes mit sich bloss abstract äusserlich — sondern er bezieht es auf sich und erfasst es als sein eignes Selbstgesetz und allgemein verbindliches Gesetz für Alle. Damit setzt sich der individuelle Wille als nothwendigen Willen und gibt sich damit selbst das Gesetz seines Thuns. Dass der Wille so sich mit dem Sollen, als dem allgemeinen, nothwendigen Gesetze, zusammenschliesst und seine individuelle Existenz innerlich mit demselben verflechtet, diess ist die Idee der Pflicht. Die reale Einheit des Willens und der ganzen Gesinnung mit der Pflicht im ganzen individuellen Sein und freien Bewegen des Subjects, die Einheit der Pflicht und der freien Selbstbestimmung oder die Realität der Versöhnung als innere That und Zuständlichkeit des Subjects, ist die Tugend.

Die Gegensätze des Determinismus und des Indeterminismus (Indifferentismus) beruhen in ihrer Einseitigkeit auf dem abstracten Dualismus der Nothwendigkeit und Freiheit im Elemente der Willensbestimmung, welcher sich in dem wahrhaften Begriffe der Freiheit zur Einheit auflösen muss. Vgl. Reiff, System der Willensbestimmungen, S. 104 ff. Mit der Erfassung der ethischen Tiefe des menschlichen Wesens ist der abstracte Gegensatz zwischen Göttlichem und menschlichem Gesetz und Willen absolut aufgehoben.

Die Individualisirung und Specialisirung der an und für sich nur Einen Pflicht in das System der Pflichten und die althergebrachte Einthei-

Digitized by Google

lung derselben in Pflichten gegen Gott, gegen Andere und gegen uns selbst gehören nicht in das System der absoluten Ethik. Ebenso ist aus derselben die sogenannte Casuistik ausgeschlossen, die mit Recht von Martensen als „eine moralische Atomistik, die das Einzelne von der Continuität mit der individuellen Einheit des Lebens losreisst," bezeichnet worden ist. Der sichere und untrügliche Instinct der autonomen sittlichen Idee ist der einzige absolute Richter in Zweifelsfällen des Gewissens.

§. 209.

Die sittliche Idee als Ideal.

Diese lebendige Gegenwart und concrete Wirklichkeit des Sittengesetzes im Subject gestaltet sich durch die mit der Idee der Versöhnung wahrhaft sich erfüllende und mit dem Willen *zusammenschliessende* Phantasie zum concreten Bilde des für das Subject absolut verpflichtenden Ideals, an dessen Anschauung sich der endliche Wille immer von Neuem aufrichtet, das innere Schwanken des von Aussen Bestimmtwerdens und des freien Sichselbstbestimmens überwindet und zur Realisirung des Ideals im *individuellen* Handeln sich begeistern lässt. Der bestimmte religiös-sittliche Inhalt des Ideals ist aber die Anschauung der versöhnten, gotteinigen und in sich vollendeten Persönlichkeit, die Anschauung des Gottmenschen als einer im sittlichen Menschenleben ewig *gegenwärtigen*, urbildlichen Wirklichkeit. Im Ideale hat die vom sittlichen Willen bestimmte Phantasie des Subjects das an und für sich vollendete, versöhnte Wesen des Menschen gegenwärtig. Nicht Gott ist das Ideal, sondern die vollendete, in Gott seiende Persönlichkeit, die persönliche Einheit des Menschen in Gott oder Christus, in welchem durch die freie persönliche Lebensthat realisirt ist, was an sich ursprünglich im menschlichen Wesen nothwendig gesetzt ist, und der darum mit Recht als der andere Adam sich darstellt, in welchem That ist, was im ersten Adam bloss Natur gewesen.

Dass diese Einheit Gottes im Menschen, wie sie das Ideal der Sittlichkeit ist, weder eine bloss mystisch-abstracte, noch eine substantiell-pantheistische Einheit, noch auch eine abstract-moralische Uebereinstimmung des Willens, sondern eine wirklich persönliche Lebenseinheit, d. i. die wesentliche Immanenz Gottes im Menschen, sei, liegt in der christlichen Idee selbst enthalten und ist durch die ganze Dialektik des religionsphilosophischen Standpunktes nothwendig begründet. Für das endliche, noch in sich entzweite Subject hat die Beziehung seiner auf das persönliche sittliche Ideal die Bedeutung der Nachfolge Christi, die

Digitized by Google

sich in der Geschichte je nach dem Prinzip und geistigen Standpunkt einer jeden christlichen Periode eine verschiedene Gestalt gegeben hat, indem sie entweder als eine unmittelbare, empirische oder als eine phantastisch-romantische oder als abstract-moralische Nachfolge sich darstellte.

II. Die sittliche Idee als Dasein.

§. 210.

Die sittliche Erhebung des Subjects.

Da das Individuum nicht als sittliches und wahrhaft freies geboren wird, sondern die Einheit mit sich in Gott zunächst nur erst als natürliche hat, welche nach dem immanenten Gesetze der persönlichen Lebensentwicklung nothwendig erst zur Entzweiung ihrer Elemente auseinandergehen muss und erst durch die freie, bewusste That des Individuums als wahrhafte Versöhnung wiedergeboren werden kann, so stellt die im Elemente der Subjectivität sich ein Dasein gebende sittliche Idee nothwendig einen dialektischen Fortschritt dar, als dessen Resultat die sittliche Versöhnung als die selbsteigne, freie That des Individuums hervorgeht. Das Streben des Subjects zur Verwirklichung des persönlichen Ideals erweisst sich als die Erhebung des Subjects aus der blossen Natürlichkeit des Wollens und Thuns zum freien Verhalten und Selbstbestimmen, und diese Erziehung des natürlichen, endlichen Willens zum freien, sittlichen Willen, diess ist die eine grosse Aufgabe der Bildung, deren Ziel nur in der Religion und durch dieselbe erreicht werden kann, der letzte Zweck aller Bildung und Erziehung, zu dessen Erreichung Familie, Staat und Gesellschaft harmonisch zusammenwirken, um den Ferver oder Genius, das göttlich-verklärte Bild des Individuums aus dem Elemente der Natürlichkeit und Unfreiheit, in welcher es noch gebunden liegt, zu seiner Idealität zu entbinden und zu befreien. Dieser Weg der praktischen Befreiung, oder (um mit Hegel zu reden) diese Wanderung der sich läuternden Seele nach Eleusis, geht durch das Reinigungsfeuer der Liebe hindurch. Die praktische Lösung der Entzweiung im menschlichen Wesen ist nur in der Liebe, mit ihr und durch sie zu erreichen. Hier haben Ich und Du, jedes im Andern, ihr versöhntes Selbst; und die an sich versöhnte und im Himmel der Liebe ewig in dieser reinen Gestalt unwandelbar weilende Gestalt des liebenden und

Digitized by Google

geliebten Ich ist eben der zur Realisirung der Versöhnung nothwendige Gegenstand, der selbst ein unmittelbar versöhntes Ich ist. Das Du ist der Heiland und Mittler des Ich, das in ihm seinen Gott findet und gegenwärtig anschaut; denn in dem seligen Gefühle der Einheit des Du und Ich ist Gott das einigende Prinzip, das Prinzip der Versöhnung, das im Ich und Du zugleich über ihnen ist und über dem unendlichen Wogen und Wallen ihres seligen Einseins in stiller Ruhe schwebt.

Das subjective Thun des Individuums, in sich das persönliche Ideal zu lebendig concreter Darstellung zu bringen, ist der wahre Sinn der Askese, welche in ihrer eigentlich ideellen und absoluten Bedeutung sich von allen einseitigen Abstractionen bereits zurückgelegter Entwicklungsstadien der christlichen Vergangenheit befreit hat. Als einer besonderen ethischen Disciplin kann aber der Asketik keine Stelle im System der absoluten Ethik zu Theil werden. Vgl. Wirth, System der speculativen Ethik, I., S. 156 ff. Martensen, Grundriss des Systems der Moralphilosophie, in der deutschen Uebersetzung (1845) S. 73 ff. Rosenkranz, Encyclopädie, S. 112.

Die Bedeutung der Liebe für die Dialektik der sittlichen Persönlichkeit hat der Verfasser näher entwickelt in den Jahrbüchern für speculative Philosophie 1846, 1 Heft S. 225 f.

§. 211.

Die sittliche Persönlichkeit.

Die aus der bestimmten Naturgrundlage des Individuums und dem Boden der concreten Verhältnisse herausgearbeitete Gestalt seiner Persönlichkeit, wie sie als das gemeinsame Pruduct der Geburt, der Erziehung und Bildung und der eignen freien That des Individuums erscheint, ist der Charakter desselben, als der concrete, ethisch-ästhetische oder plastische Ausdruck der zugleich freien und nothwendigen Entwicklung des subjectiven Geistes, welcher sich selbst bildet, vom Genius der Sittlichkeit begeistert, gleich wie der Künstler das einzig geliebte Werk. Das schönste Kunstwerk ist diese sittliche Selbstdarstellung des Individuums, die religiös-sittliche Persönlichkeit. In dem eigenthümlich bestimmten Charakter ist zugleich das persönliche Geschick des Individuums begründet, sofern dieses als die Selbstobjectivirung der Persönlichkeit erscheint. Die Energie des Charakters offenbart sich zunächst in der Sphäre des ihm angemessenen, frei gewählten Berufes, in

Digitized by Google

welchem das Subject, zur Bethätigung seines Talentes im Dienste des Allgemeinen, sich selbst in eine bestimmte Schranke einbegibt, um von dieser bestimmten Stelle aus die Anschauung und den Genuss des Ganzen zu haben. Zur in sich vollendeten Harmonie ihres Daseins gelangt aber die Persönlichkeit erst durch die innigste Lebensgemeinschaft mit einer wahlverwandten Persönlichkeit des andern Geschlechtes, in der Ehe, welche der eigentliche Lebensboden für die Erweiterung der Persönlichkeit zum allgemeinen Leben der Menschheit ist. Die Arbeit beider Ehegatten für das Allgemeine, eines jeden in der dem Geschlechte angemessenen Sphäre, hat in der Familie ebenso ihren Ausgangspunkt, wie hier die Dialektik des socialen Verkehrs ihre ruhige Mitte hat.

Dass der Begriff der Persönlichkeit erst im Gebiete der Sittlichkeit seine nothwendige Stelle und wahrhafte Geltung habe und ganz innerhalb dieser Sphäre festgehalten werden müsse, ist von Reiff neuerdings mit Recht geltend gemacht worden. Vgl. theologische Jahrbücher. 1842. S. 591 f. und die Dissertation über einige wichtige Punkte in der Philosophie, S. 16 f. Der Begriff der Persönlichkeit ist ein durch und durch praktischer Begriff; als Persönlichkeit ist das religiöse Subject wesentlich ein freies Glied der sittlichen Gemeinde.

§. 212.
Die sittliche Persönlichkeit in der Sphäre der Gesellschaft.

Die zunächst im Elemente der Familie, als der unmittelbarsten Daseinsform des sittlichen Geistes, sich realisirende religiöse Versöhnung erweitert sich durch die freie Dialektik des socialen Verkehrs, in der Sphäre der Gesellschaft, zur allgemeinen Versöhnung aller Einzelnen in Gott, zur harmonischen Verklärung des geselligen Daseins. So ist innerhalb der umschliessenden Sphäre des Staats die Gesellschaft die eigentliche Grundlage der sittlichen Gemeinde, die Gemeinschaft der zur absoluten Sittlichkeit sich erschliessenden freien Persönlichkeiten, der Boden für die reale Darstellung des sittlichen Geistes in seiner wahrhaften Vollendung. In dieser Gemeinschaft stellt sich ein gegenseitiges Mittler- und Priesterthum der Religion, der Wissenschaft, der Kunst, der Liebe dar. Auf der vollendeten Stufe religiös-sittlicher Bildung ist Jeder dem Andern Priester und Mittler zum Ewigen und Göttlichen; dem Manne das

Digitized by Google

Weib und hinwiederum für das Weib der Mann Priester der Religion und Liebe; um jede grosse Persönlichkeit sammeln sich im Staate die Jünger; auch der Künstler ist ein Diener des Gottes in Andacht und Begeisterung, und alle die wahren Meister der Wissenschaft, sowie die Männer der That, die Heroen der Geschichte, sind die Hohenpriester des Geistes, die Werkzeuge, um den Willen des Weltgeistes zu vollstrecken.

Auch Religion, Kunst, Wissenschaft werden hier unter dem ethischen Gesichtspunkt angeschaut, wie sie denn auch mit Recht von Martensen a. a. O. S. 76 ff. und von Rothe a. a. O. II., S. 1 ff. als die besonderen Kreise und objectiven Lebensformen der sittlichen Gemeinschaft aufgeführt werden. Als solche sind sie wesentlich auch die Bedingungen für die Realisirung der Sittlichkeit als absoluten Reiches. Auch Wissenschaft und Kunst sind Religion und sittliche That zugleich und der Staat ein christlicher dadurch, dass er die absolute Sittlichkeit zu seinem substantiellen Inhalt und zur treibenden Kraft seiner Lebensentfaltung hat. Vgl. Reiff, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1839. 4 Heft, S. 167 ff.

III. Die sittliche Idee als sich aufhebend zum Organismus des Gottesreiches.

§. 213.

Das sittliche Thun in seiner absoluten Bedeutung.

Indem sich im Elemente der Gesellschaft die Innerlichkeit der religiösen Versöhnung durch das sittliche Thun in die Realität übersetzt und Dasein wird, erweist sich das sittliche Thun als die objective Bedingung der Organisirung der sittlichen Gemeinde zur wahrhaften Wirklichkeit des Reiches Gottes. Die concrete Einheit des mit dem subjectiven Willen zusammengeschlossenen göttlichen Sollens wird durch das sittliche Handeln in Existenz verwandelt; in der sittlichen Handlung tritt die Idee des Guten lebendig in der äusseren Erscheinung hervor, wird durch die freie Selbstbestimmung des Subjects That, sittliche Schöpfung, worin sich das handelnde Subject als das schaffende Organ der göttlichen Nothwendigkeit selbst weiss und hat. Indem jeder Einzelne den Umkreis seiner bestimmten Stellung in der Gesellschaft mit sittlichen Schöpfungen erfüllt, in welchen er, mit allen Andern, seine Freiheit und Einheit in Gott in gegenständlicher Anschauung vor sich hat, so drückt die sittliche That in Einem zumal die Offenbarung Gottes in

Digitized by Google

der Natur und in der Freiheit des subjectiven Geistes aus, welcher aus der Kraft Gottes als der mit der absoluten Nothwendigkeit einsseienden reinen Freiheit, durch die Vermittlung der Natur, Gott zur Offenbarung bringt.

In diesem Sinne das sittliche Thun in seiner absoluten Bedeutung wiederum als das harmonische Ineinander von selbstständiger That und Hingebung, als gegenseitiges Aufeinanderwirken und -wirkenlassen bestimmt zu haben, ist das Verdienst Reiffs: Anfang der Philosophie, S. 132 ff. und über einige wichtige Punkte in der Philosophie. §. 26, S. 41 ff. Wie die Sittlichkeit aus der Religion hervorgeht, hebt sie sich auch wieder in dieselbe auf, in ihr sich vollendend.

§. 214.

Die sittliche Cultur als allgemeiner Zustand.

Die Einheit der in Natur und Geist gespaltenen Offenbarung Gottes ist also in der sittlichen Gemeinde als eine durch die freie That Aller hervorgebrachte zur realen Erscheinung gekommen. Darin, dass der religiöse Geist, als der mit sich versöhnte Wille, durch die Sittlichkeit in die Wirklichkeit eingebildet wird, hat der wahrhafte Humanitätsstaat sein Leben, der nichts anders ist, als der wirkliche Organismus des wahrhaft sittlichen Gemeinwesens, welches in der allgemeinen Cultur und Humanität seine Blüthe hat. In der so bestimmten sittlichen Welt gehen alle besonderen Richtungen des theoretischen und praktischen Geisteslebens als in Einem Brennpunkte zur ideellen Totalität zusammen. Dieser allgemeine Aether des Geisteslebens, der frische Blüthenodem der wahrhaften Humanität, die religiös-sittliche Cultur, ist das allgemeine ideale Band der Gesellschaft und der ewige Zweck der Menschheit. Nicht sich selbst und seine vermeintliche Absolutheit soll das Subject in allen besonderen Sphären des praktischen Lebens geniessen wollen, sondern nur in der auf die Basis wahrhaft religiöser Versöhnung gebauten Einheit von Hingebung an das Ganze und von freier That liegt der absolute Zweck des diesseitigen Lebens, der erfüllte Begriff der Humanität.

Dass in der Forderung der sittlichen Cultur als Weltzustandes auf die Gesammtthat aller Glieder der sittlichen Gemeinde gerechnet wird, ist das nothwendige Postulat der sittlichen Idee selbst, die Consequenz ihrer Universalität. Die Noth und das Elend der Welt heischen gemeinsames Wirken für die Realisirung des ethischen Zweckes. Der Optimismus

Digitized by Google

einer egoistisch-particulären Weltanschauung, die sich an der schlechten, faulen Gegenwart befriedigt, ist ebenso einseitig und verwerflich, als der Pessimismus einer trübseligen Hypochondrie, die am Siege der Freiheit verzweifelt und Welt und Leben nur als ein Jammerthal betrachtet, aus welchem keine Erlösung möglich wäre.

§. 215.

Das sittliche Ziel als Weltideal.

Nach der Verklärung der endlichen Welt im absoluten göttlichen Reiche, als einem auf der Humanität ruhenden freien Völkerbunde, strebt die Weltgeschichte hin, nach einer Zeit der geistigen Freiheit und des Friedens. Dieser Zustand der absolut vollendeten Offenbarung Gottes in der Welt durch die sittliche That der Menschheit ist das Eine grosse und ewige Ziel der Menschheit. Die Entfaltung des Reiches Gottes, welches die Menschheit in der Welt auferbaut, ist der ewige Tempel, worin Gott gegenwärtig verehrt wird. Erschien die Schöpfung und Entwicklung der Welt überhaupt als das aus dem Ur-Einen in Gott sich erhebende reale *Dasein* des Ich, so ist nun die sittliche Welt, als die andere und höhere Seite der göttlichen Offenbarung das in Gott seiende und ihn ewig offenbarende ideale Dasein des Ich, der Logos in seiner absoluten Verklärung. Die endliche Welt wird im sittlichen Reiche fortwährend vernichtet und in Gott aufgehoben, damit dieser Alles in Allem und in Allem das Eine und Ewige sei.

Mit diesem ihrem höchsten Ziele fällt die Ethik mit dem letzten Zwecke des Christenthums, wie der Menschheit überhaupt schlechthin zusammen. „Menschheit und Natur (sagt Hölderlin im Hyperion) werden sich vereinigen in Eine allumfassende Gottheit.“ — Die Anschauung der universalen sittlichen Menschheit oder des Gottreiches, als des in die concrete Wirklichkeit einzubildenden Ideals, bildet den Uebergang in die dritte und letzte Reihe der religionsphilosophischen Disciplinen, sofern die nach ihrer theoretischen und praktischen Seite vom wissenden Subject erfasste christliche Idee sich nun nach aussen, zum wirklichen Geschehen wendet.

Digitized by Google

DRITTER THEIL.

Die Pragmatologie der religiösen Idee,

oder

der praktische Organismus der absoluten Religion.

Der allgegenwärtige Gottmensch oder das Reich der Gottessöhne.

Digitized by Google

Digitized by Google

Dritter Theil.

Die Pragmatologie der religiösen Idee,

oder

Der praktische Organismus der absoluten Religion.

---

§. 216.

Der Gegenstand der religionsphilosophischen Pragmatologie.

Die Idee der Religion, welche im Allgemeinen den Inhalt der speculativen Religionswissenschaft bildet, hat ausser den Seiten des Ansichseins oder präexistentiellen Werdens der religiösen Idee und ihres fürsichseienden wirklichen Daseins ihr Leben auch noch nach einer dritten Seite hin, in ihrer an und für sich seienden, freien, concreten Idealität, als der Vermittlung ihrer selbst als daseiender mit der Form ihres Seins in der Zukunft, welches im Kreis des gegenwärtigen individuellen Lebens den realen Boden seiner Verwirklichung hat. Auch dieses praktische Moment als vermittelte Unmittelbarkeit, das zukünftige Dasein der Idee der Religion, welches in jedem folgenden Augenblick zum gegenwärtigen umschlägt, bildet ein integrirendes Moment in der wissenschaftlichen Erkenntniss der religiösen Idee. Den Prozess ihrer Aufhebung zur idealen Lebendigkeit, ihre Vermittlung zur absoluten Religiosität, ihre Realisirung zum concreten Dasein der Gottmenschheit, als dem Reiche der Gottessöhne in seiner actuellen Gegenwart, hat nun die religionsphilosophische Pragmatologie darzustellen, welche als der letzte, praktisch-constitutive Haupttheil der Encyclopädie, als das reifste Resultat der beiden andern, die Peripherie der ganzen Religionswissenschaft bildet und den

Digitized by Google

dem ethisch-universalen Inhalt der absoluten Religion erfüllten, im Elemente der absoluten Versöhnung sich bewegenden Willen zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hat. Das Prinzip und der Grundbegriff, in welchem sich dieser pragmatologische Theil der Religionsphilosophie mit seinen besonderen Disciplinen bewegt, ist der Begriff des Gottesreiches als eines sich selbst verwirklichenden realen Organismus. Tritt hier der Inhalt noch wesentlich als Ideal auf, im Verhältniss zur gegebenen Wirklichkeit als Postulat, so erhebt sich gerade in diesem Gebiete die Speculation zu ihrer höchsten Bestimmung, nämlich eine wesentlich constitutive, Dasein setzende, die Wirklichkeit durch die Idee verjüngende Macht zu sein.

Die hergebrachte Art, die praktische Theologie, als den Schluss des theologischen Organismus, wissenschaftlich darzustellen, ist diesem Ziele wenig nahe gekommen; es musste als besonders schwierig erscheinen, die der kirchlichen Praxis angehörenden einzelnen Funktionen zu organischer Einheit zu ordnen, weil die wahrhafte und höchste Einheit der Idee fehlte, (vgl. unten §. 218.) von welcher aus es allein möglich ist, die aus ihrer bisherigen unwissenschaftlichen Form befreiten und auf ihre wahre Bedeutung reducirten praktischen Disciplinen der Theologie in das Ganze des praktischen Organismus der Religionsphilosophie einzuordnen. In der encyclopädischen Ausführung fällt dieser ganze Theil, im Verhältniss zu den übrigen, arm und dürftig aus, da die darin auftretenden Disciplinen noch keine wissenschaftlich detaillirte Durcharbeitung bisher erfahren haben, die vielmehr noch ein Postulat ist.

§. 217.

Der Begriff der religionsphilosophischen Pragmatologie.

Hiernach lässt sich im Allgemeinen die religionsphilosophische Pragmatologie als die Wissenschaft der absoluten religiösen Praxis oder, mit bestimmter Beziehung auf ihre Stellung im encyclopädischen Organismus des Ganzen und auf ihr Verhältniss zu den übrigen Theilen der religionsphilosophischen Encyclopädie, als die Philosophie der Gottmenschheit, d. i. des in der Menschheit als dem Reiche Gottes allgegenwärtigen Gottmenschen, definiren. Wird dieser Begriff auf die höchste Einheit der Idee der speculativen Religionswissenschaft selbst bezogen, so definirt sich die religionswissenschaftliche Pragmatologie als die wissenschaftliche Erkenntniss des actuellen Selbstrealisationsprozesses der — im Elemente des Wissens und Wollens zum

Digitized by Google

rein ideellen Fürsichsein entwickelten — daseienden Idee der Religion zur concret-absoluten Lebendigkeit, oder als der systematische Organismus der objectiven Selbstthat der zu ihrer absoluten Idealität vermittelten religiösen Idee.

Dieser Definition stehen am Nächsten die von Pelt und Rosenkranz gegebenen Begriffsbestimmungen der praktischen Theologie, indem Rosenkranz (a. a. O. S. XIX. und 335) dieselbe als „die Erkenntniss der Formen, in welchen die absolute Religion unmittelbar existirt und in deren dialektischer Explication sie ihre individuelle Lebendigkeit hat," oder als „die allgemeine Theorie der kirchlichen Praxis," und Pelt (theologische Encyclopädie als System, S. 560 und 564 f.) als „das Wissen um die Selbsterbauung der Kirche" oder als „die Wissenschaft der Selbsthineinbildung der Kirche in ihren wahren Begriff", oder als „das Selbstbewusstsein der Kirche um die Gesetze ihres eignen Werdens in der Zukunft" bestimmt, nur dass eben beide doch wieder die particulare Beschränkung durch die gegebenen Verhältnisse, die bestimmte Zeit, Lokalität und Situation (Rosenkranz a. a. O. S. 335 und Pelt a. a. O. S. 565) mit hereinziehen, anstatt die absolute Praxis schlechthin, das Ideal der Kirche und des Cultus, zur Norm zu erheben. Die übrigen hergebrachten Begriffsbestimmungen und selbst die von Marheineke (Entwurf der praktischen Theologie) gehen vorzugsweise vom klerikalischen Thun, den Funktionen des Geistlichen in seinem Amte aus, anstatt den praktischen Organismus der Gemeinde, das allgemeine Priesterthum Aller, zur Basis zu nehmen.

§. 218.

Die Eintheilung der religionsphilosophischen Pragmatologie.

Im Begriffe der religionsphilosophischen Pragmatologie ist auch das Prinzip ihrer Eintheilung mitgegeben, in welcher sich die Momente der concreten Idee des Reiches der Gottmenschheit auseinanderlegen. Wie im praktischen Gebiete überhaupt der Geist vom Individuellen zum Besonderen und von dem diesem zum Allgemeinen fortschreitet, so wird auch in der Sphäre der religiösen Pragmatik der Inhalt nach den Momenten der Einzelheit, der Besonderheit und der Allgemeinheit sich gliedern müssen. Mit dem Begriffe der universalen sittlichen Gemeinde oder des Reiches Gottes, als des ethischen Organismus der religiösen Menschheit, schloss die theologische Ethik. Dieser Begriff ist nun der reale Boden, auf welchem das System der religiösen Pragmatik in der Weise sich aufbaut, dass zuerst die vollendete religiös-sittliche

Digitized by Google

mit Persönlichkeit, als concrete Spitze und Product des Ganzen in seiner Bedeutung für das Ganze, als Ideal für die Anschauung, erfasst und begriffen wird, dann die Glieder der Gemeinde als solche in ihrem wechselseitigen Verhältniss und in ihrer lebendigen Beziehung zu ihrem persönlichen Ideal betrachtet werden, und zuletzt die zusammengeschlossene Totalität des Gazen als einheitlicher Organismus begriffen wird. Das erste Moment lässt sich auch als die subjectiv-spontane, das zweite als die objectiv-receptive und das dritte als die subjectiv-objective Seite des Prozesses bezeichnen, welchen die religiöse Idee in dem Streben, sich als ihre eigne freie That zu haben, sich reale Wirklichkeit in der Objectivität der sittlichen Schöpfung der Gemeinde zu geben, aus ihrem rein ideellen, abstract-innerlichen Fürsichsein in die Sphäre der Lebendigkeit überzugehen und zur frei vermittelten Unmittelbarkeit des ideal-religiösen Lebens umzuschlagen, durchläuft. Das Erste ist die aristokratische, das Zweite die demokratische Seite der absoluten oder idealen Religiosität, das Dritte die reale Vermittlung und Ineinsbildung beider.

Hiernach besondert sich die religionsphilosophische Pragmatologie in drei Disciplinen, in deren erster das absolute religiöse Leben als lyrisches Pathos der Gesinnung in einzelnen schöpferischen Persönlichkeiten, in der zweiten als werdende Macht in der Gemeinde und in der dritten als allgemeiner Zustand der Gesellsellschaft auftritt. Es sind diess nämlich:

a) die Wissenschaft des absoluten Priesterthums der religiösen Idee;

b) die absolute Pädagogik der religiösen Idee; und

c) die Wissenschaft des absoluten Cultus der religiösen Idee.

Wird der allgemeine Inhalt dieses pragmatologischen Theils als der absolute Cultus des religiösen Geistes, in dem Sinne der wahrhaften Verwirklichung des Gottesreichs oder der Erhebung der Menschheit zu ihrem gottmensclichen Ideal, bestimmt; so gliedert sich der Stoff so, dass in der ersten Disciplin das persönliche Ideal des Cultus, in der zweiten die objective Basis des Cultus und in der dritten die Realisirung des Cultus zur Sprache kommt.

Digitized by Google

Die *hergebrachten Eintheilungen* der praktischen Theologie (worüber *Pelt* a. a. O. S. 565 ff. zu vergleichen ist) leiden fast alle an dem Hauptfehler, dass sie einestheils auf dem Standpunkt des blossen Begriffswissens sich bewegen und mehr nur darauf ausgehen, das Aggregat der einzelnen überkommenen praktischen Disciplinen zu äusserlicher Einheit zusammenzubringen, anstatt das Gegebene im Elemente der Idee flüssig zu machen und seinem wahrhaft ideellen und ewigen Gehalte nach, befreit von den anklebenden empirischen und zufälligen Elementen, zu reproduciren; anderntheils aber gehen die bisherigen Eintheilungen mehr oder weniger, statt von der Gemeinde, vielmehr von der Thätigkeit des Klerikers aus und lassen diese im Mittelpunkte der ganzen praktischen Theologie stehen.

So z. B. gründete *Schleiermacher* seine Eintheilung auf den Gegensatz von *Kirchenregiment* und *Kirchendienst*, als der doppelten Thätigkeit des Klerikers mit der Richtung auf das Ganze und auf die einzelne Lokalgemeinde. *Pelt* (a. a. O. S. 565) theilt ein in die Lehre von der *Kirchenorganisation*, vom *Kirchenregiment* und *Kirchendienst*. *Marheineke* handelt (in seinem Entwurf der praktischen Theologie, 1837) erst vom *Begriff der christlichen Kirche* im Allgemeinen, dann von der *Kirche als bestimmter* (evangelischer) und endlich von der *Lokalgemeinde in ihrer Einzelheit* (Katechetik, Homiletik und Pastorallehre.) Dagegen geht *Rosenkranz* (a. a. O. S. 337 ff.) vom Einzelnen durch das Besondere zum Allgemeinen über und kehrt mit diesem ihrem Ende wieder in den Anfang der ganzen Wissenschaft zurück. Er betrachtet nämlich 1) den *singulären* (Symbolik; Pragmatik: Katechetik, Phychagoge und Priesterthum; Latreutik: Hymnik, Liturgik und Homiletik), 2) den *particulären* (Geistlicher, Presbyterium und Synode) und 3) den *universalen* Organismus der Kirche.

Im Unterschied und theilweisen Gegensatz zu diesen vom Standpunkt des Begriffswissens gemachten Eintheilungen, hat die religionsphilosophische Encyclopädie auf dem Standpunkt des Idealwissens vor Allem in diesem pragmatologischen Theile eine neue Gliederung des Stoffs zu versuchen.

Digitized by Google

Siebenter Abschnitt.

Die Wissenschaft des absoluten Priesterthums der religiösen Idee.

§. 219.

Gegenstand, Begriff und Eintheilung der Wissenschaft des absoluten religiösen Priesterthums.

Der dialektische Prozess, durch welchen die zu ihrer Wahrheit und Idealität entwickelte Religion sich ein adäquates Dasein in der unmittelbaren Wirklichkeit des geistigen Lebens zu geben, die ideale Religiosität in einem lebendigen Organismus sich zu realisiren strebt, nimmt seinen lebensvollen, centralen Ausgang vom Dasein des persönlichen religiösen Ideals, in welchem die Strahlen des idealen religiösen Lebens noch im Brennpunkte zusammengeschlossen sind. Das religiöse Ideal hat seine erste Gegenwärtigkeit in den grossen, vollendeten Persönlichkeiten, welche aus dem Himmel des unsichtbaren Gottesreiches herabsprechen und für die zum realen Gottesreiche sich aufbauende religiös-sittliche Gemeinde als die Repräsentanten der absoluten Religiosität erscheinen. Die Bedeutung dieser Genien und Priester der Menschheit, als der Mittler der Religion und des idealen Lebens für die übrige Menschheit, zu begreifen, ist Object und Aufgabe der als Wissenschaft des absoluten Priesterthums der religiösen Idee bezeichneten pragmatologischen Disciplin, welche sich ihrem wissenschaftlichen Begriffe nach als die denkende **Erkenntniss der Bedeutung des religiösen Genius, als absoluten Priesters und Mittlers der Menschheit**, definirt. Als solche hat sie den aus der theologischen Ethik resultirenden Begriff der universalen religiös-sittlichen Persönlichkeit, welche in sich das ethische Weltideal zur unmittelbaren individuellen Lebendigkeit zusammenschliesst, zum Prinzip, in dessen Entfaltung sich dieselbe als erste pragmatologische Disciplin bewegt.

Wird nun diese Idee des religiösen Genius zunächst nach ihrer allgemeinen, universalen Seite, dann nach ihrem peripherischen Dasein in den besonderen Gebieten des Geisteslebens und endlich nach der Seite der Einzelnheit und absoluten Einzigkeit betrachtet,

Digitized by Google

so ist hiermit die wissenschaftliche Eintheilung dieser Wissenschaft gegeben, deren Stoff sich nach folgenden Momenten gliedert:

a) als der allgemeine Genius oder die Universalität des Genius,

b) als die besonderen Genien des Gemüths, des Wissens und der Kunst, und

c) als der absolute oder eigentlich hohenpriesterliche Genius, welcher der ideale, ewig gegenwärtige Christus ist.

Die Idee des religiösen Genius ist bereits oben in der Phänomenologie der religiösen Persönlichkeit (§. 99—102, S. 252 ff.) in ihrer allgemeinen Bedeutung für die Religionswissenschaft zur Sprache gekommen. Hier, in der Sphäre der religiösen Idealität, tritt erst die Universalität derselben hervor, indem die Genien und Heroen im geistigen Leben der Menschheit überhaupt als die Mittler zwischen dem ewigen, gottmenschlichen Ideal und der empirischen Menschheit erkannt werden. Die Kategorie des absoluten Priesterthums hat hiernach nicht den durch die Polemik des Protestantismus gegen den Katholicismus entstandenen Sinn des allgemeinen Priesterthums aller Christen, sofern in dieser Bedeutung die katholisch-hierarchische Lehre eines von Laien specifisch unterschiedenen Priesterstandes in die allgemeine, allen Christen zukommende Funktion des Priesterthums umgewandelt und damit der protestantische Begriff vom allgemeinen Priesterthum aller Christen zur Wahrheit wird (vgl. Pelt a. a. O. S. 581 f. u. Rosenkranz a. a. O. S. 344 ff. 351 f.); sondern das Wort wird hier ebenfalls, wie der Begriff des Genius, in jener höheren und eminenten Bedeutung genommen, wonach die grossen weltgeschichtlichen Persönlichkeiten in den verschiedenen Sphären des Menschenlebens als die weltgeschichtlichen Genien und Priester der Menschheit auftreten, als Träger der Ideen und als Repräsentanten ganzer Zeitalter sich erweisen.

§. 220.

Der allgemeine Genius.

Zwei grosse Factoren constituiren im Einzelnen, wie im Ganzen die Geschichte des Menschengeistes, das Gesetz der Nothwendigkeit und das der Freiheit, der Entwicklung und der That, deren keine jemals ganz ohne die andere einseitig für sich auftritt, die sich vielmehr gegenseitig durchdringen und ergänzen, wenn gleich in der Wirklichkeit bald die eine, bald die andere mit besonderer Entschiedenheit sich geltend macht. Die Vereinigung und Steigerung beider zu besonderer Energie bringt jene grossen Persönlichkeiten in der Geschichte des Geistes hervor, die mit urkräftigem Drange zur Universalität der in allen Individuen wenigstens latent

Digitized by Google

zu Grunde liegenden, wenn gleich nicht überall mit gleicher Energie sich manifestirenden Idee der Menschheit hinstreben und das Leben der ewigen Idee im persönlichen Geiste zu allseitiger Offenbarung bringen. In diesem energischen Zusammentreffen der nothwendigen Entwickluug und der freien Selbstbestimmung liegt das innerste Wesen und Mysterium des Genius und der substantielle Grund seiner Einzigkeit und schöpferischen Originalität. Aus der substantiellen Tiefe und Allgemeinheit des gotteinigen Menschengeistes hervorgegangen, stellt sich der Genius als der Diener und Gesandte dieses Geistes dar, und wie er die Lebenskeime lang vorbereiteter Entwicklungen in sich zu vollendetem Abschluss concentrirt, tritt er als das prädestinirte Subject der Idee, als mit derselben plastisch zusammengeschlossene Persönlichkeit, zugleich nothwendig vom unmittelbaren innersten Centrum des Geistes aus mit schöpferischer Macht begabt auf, indem er das Wort des neuen Zeitgeistes ausspricht, den Aufbruch des Menschengeistes zu einer neuen Daseinsform darstellt, und die Menschheit durch einen mächtigen Ruck eine Stufe vorwärts führt. So ist der Genins in Einem der Sohn seiner Zeit und ihr freier Herr, der auf ihrer Höhe steht als Gesetzgeber und Ordner ihres Lebens. In der unwandelbaren Treue, womit der Wille des Subjects die Idee erfasst, und für sie mit seinem persönlichen Dasein einsteht, liegt seine Grösse und seine Macht, der Grund seiner Autorität für die übrige Menschheit.

§. 221.
Die besonderen Genien.

Das Wesen und die Würde des Genius, seine Arbeit im Dienste der Idee, sind eins und dasselbe, in welchen peripherischen Gebieten des geistigen Lebens derselbe auch hervortreten möge, und in seinem wahrhaften Grunde ist jeder Genius ein religiöser Genius, im höchsten Sinne des Wortes, sofern nur in der ewigen Einheit des Menschengeistes mit der reinen göttlichen Freiheit überhaupt Genialität möglich ist, deren schöpferisches Prinzip eben das religiöse Element in seiner das Subject unmittelbar bewältigenden Macht ist. Die Genialität des Geistes gibt sich aber nur in der ebenso nothwendigen, als frei gesetzten Schranke einer bestimmten Sphäre des Geisteslebens ein objectives Dasein. In der freien That des sich

Digitized by Google

selbst vergessenden und nur in seinem Gegenstande lebenden Genius setzt sich die denselben bewegende Idee durch die Gestaltung eines gegebenen Stoffes durch; der Genius breitet sein Leben in seinen Werken aus, gibt seiner Idee ein objectives Dasein, mag er nun als Genius des Gemüths, in die Mysterien des religiösen Lebens sich vertiefend, sich selbst zu vollendeter Harmonie der religiös-sittlichen Persönlichkeit ausbilden, oder als Genius des Wissens die Wissenschaft durch eine neue Weltansicht schöpferisch weiterführen, oder endlich als künstlerischer Genius sein inneres Leben zu einem plastischen Gebilde sich objectiviren lassen. Die klassischen Namen aller Zeiten und auf allen Gebieten des geistigen Lebens bilden das Pantheon und die Gemeinde der Genien, die in der Einen und allgemeinen Idee der gotteinigen Menschheit, von welcher sie getragen, bewegt und umschlossen sind, ihre ewige und allumfassende Einheit haben. Hier sind die starken Wurzeln ihrer für die übrige Menschheit erlösenden und versöhnenden Macht, hier der feste Grund ihrer priesterlichen und prophetischen Bedeutung: sie erheben die übrige Menschheit über den Druck der endlichen Beschränktheit, befreien dieselbe von der Unzulänglichkeit des sinnlichen Daseins und verklären dieselbe zum Lichtleben der ewigen Wahrheit und Freiheit.

Gegen den Pietismus und das Pfaffenthum einer capricirten Christlichkeit hat die moderne Wissenschaft die Berechtigung auch der übrigen Seiten des Geisteslebens, als vom Ewigen und Göttlichen gleichermaassen durchdrungener Sphären geltend gemacht. Dass alle Genien, auf welchen Gebieten sie auch hervortreten mögen, wesentlich religiöse Genien sind, hat Seisen in der anziehenden Schrift „Genius des Cultus“ (1841) auszuführen versucht.

§. 222.

Der absolute Genius als Hoherpriester der Menschheit.

Ueber die besonderen Genien der Religion, im engeren Sinne des Wortes, der Wissenschaft und der Kunst erhebt sich der Genius der Menschheit überhaupt, in welchem alle besondere Genien ideell eins und aufgehoben sind, als das concrete gemeinsame Ideal Aller, der Genius der vollendeten Humanität, d. i. der wahrhaften Gottmenschheit, unter dessen Herrschaft nicht mehr bloss die besonderen Sphären des Geisteslebens in ihrem getrennten Fürsich-

Digitized by Google

sein, sondern das gesammte Geistesleben nach seiner individuellen, politischen und socialen Seite steht. Dieser absolute Genius der allgemeinen praktischen Religiosität, als der Genius des aus religiösem Grunde herausgebornen idealen Menschenlebens überhaupt, ist nichts anders, als das ächte ewige Bild des Menschen, wie er sich in seiner göttlichen Wahrheit und Verklärung darstellt, oder das Bild des historischen Gottmenschen, des idealen und als solchen auch einzig historischen Christus, der durch alle Zeiten majestätisch hindurchschreitet, nicht in fester, starrer, für immer abgeschlossener Gestalt, sondern als ein wahrer Phönix ewig neu auferstehend und eine neue Himmelfahrt feiernd, als das persönliche Ideal der Gottmenschheit, welches aus dem Mutterschoosse der sich immer reiner und vollkommener zum concreten Dasein ihrer Idee darstellenden Menschheit stets von Neuem hervorgeht. In diesem Sinne ist Christus der eingeborene, ewige und einzige Sohn der Menschheit, ihr ewiger Hoherpriester und Mittler zu ihrer absoluten Vollendung und gemeinsamen Verklärung in Gott.

Wäre es überhaupt noch nöthig, diesen Standpunkt als christlichen zu rechtfertigen, so müsste schon um dieses letzten Begriffes willen jeder Vorwurf der Nichtchristlichkeit verstummen. Das Siegel der Christlichkeit der Religionsphilosophie in ihrem pragmatologischen Theile ist dieser Begriff des idealen Christus als des ewigen Hohenpriesters der Menschheit, der auch die Seele des ganzen Cultus ist. Zugleich vermittelt dieser Begriff des absoluten Mittlerthums, dessen Mittelpunkt und Spitze Christus ist, den Uebergang zur folgenden Disciplin; das Priesterthum der Genien hat sich nun im persönlichen Gemeindeleben der Einzelnen zu bethätigen.

Digitized by Google

Achter Abschnitt.

Die absolute Pädagogik der religiösen Idee.

§. 223.

Gegenstand, Begriff und Eintheilung der Wissenschaft.

Stellte sich der concrete Inhalt der vorhergehenden Disciplin, das absolute Priesterthum des religiösen Genius, als der Ausgangspunkt, und die nothwendige Voraussetzung für die Praxis der idealen Religiosität dar, so schreitet nun der wissenschaftliche Gedanke zu dem fürsichseienden Prozess der idealen religiösen Praxis, zur objectiven Realisirung des idealen religiösen Lebens im Elemente der Persönlichkeit fort. Diess ist der Gegenstand und das Interesse der absoluten Pädagogik der religiösen Idee oder der Pädagogik der absoluten d. i. idealen Religiosität, als der zweiten pragmatologischen Disciplin, die sich ihrem wissenschaftlichen Begriffe nach als die Erkenntniss des dialektischen Prozesses der objectiven Selbstdarstellung der Glieder der Gemeinde zu vollendeter Harmonie wahrhaft freier Persönlichkeiten. Der Stoff dieser Wissenschaft legt sich für die denkende Betrachtung nach der objectiven Seite — die Bedingungen und Mittel der religiös-sittlichen Bildung des Individuums, als die objectiven Mächte der absoluten Erlösung, — nach der subjectiven Seite — der Weg und die Stationen des absoluten Erlösungsprozesses im Subject — und nach der subjectiv-objectiven Seite — das Ziel des absoluten Prozesses der Erlösung — auseinander und sind darin die Eintheilungsmomente dieses Abschnitts enthalten.

Im Allgemeinen enthält diese Disciplin als aufgehobne, ideell gesetzte Momente des pramatologischen Organismus der Religionsphilosophie die in der bisherigen praktischen Theologie als Psychagogie, Pastoralwissenschaft oder Pädeutik (Wissenschaft der s. g. kirchlichen Seelsorge) aufgetretenen Disciplinen, nebst den sonst gewöhnlich in der Ethik erwähnten Wissenschaften, der Ascenik, als der Lehre von den Mitteln zur Beförderung der Tugend und zur Beseitigung der Tugendhindernisse, und der Pädagogik, als welche (nach Rosenkranz a. a. O. S. 112 vgl. mit Pelt, a. a. S. 521) die perennirende Wiedergeburt zeigen soll, in die wir uns und alles Leben einzuführen haben. Dass beide, als praktisch-ethische Disciplinen, zu einem abgesonderten, selbständigen Be-

Digitized by Google

stehen keine Berechtigung haben, ist von Pelt) S. 521 u. 529) Martensen (Moralphilosophie S. 75) u. Rosenkranz (S. 112) u. A. mit Recht hervorgehoben worden. Die wahre und bleibende Bedeutung dieser Disciplin hebt sich in dem sie umschliessenden und als eins seiner wesentlichen Momente in sich tragenden höheren Begriffe der absoluten Pädagogik der religiösen Idee, im obigen Sinne des Wortes, auf.

Die Einseitigkeit und Unangemessenheit der bisherigen Form der s. g. Psychagogie oder Pastoralwissenschaft liegt vom speculativen Standpunkt des Ideslwissens aus betrachtet, hauptsächlich darin, dass die s. g. kirchliche Seelsorge, statt den allgemeinen Prozess der Wechselthätigkeit festzuhalten, nur als Thätigkeit der amtlich beauftragten Kleriker oder besonders dazu bestellten Laien (Pelt a. a. O. S. 640) aufgefasst wurde. In Wahrheit fallen aber Subject und Object der Seelsorge, im absoluten Sinne des Wortes, als Wechselbegriffe zusammen und wird von einer Unterscheidung der dieselbe amtlich ausübenden Subjecte und der Glieder der Gemeinde, an denen dieselbe ausgeübt werden soll, abgesehen. Dem von uns eben aufgestellten Begriffe der absoluten Pädagogik nähert sich die von Pelt (S. 637, 640, 643 vgl. mit S. 674 f.) gegebene Definition der kirchlichen Seelsorge oder s. g. Pastoralwissenschaft, als deren Ziel dort die „Erbauung der Kirche durch Eingliederung der Einzelnen in dieselbe“ oder die „Einbildung der Einzelnen in die Kirche und ihre Unterstützung zum Wachsthum in derselben,“ die „Bildung aller einzelnen Glieder der Gemeinde zu völligen Gliedern der Kirche Christi oder zum allgemeinen Priesterthum“ (S. 674 f.) angegeben wird. Ist nun aber diess der Fall und (nach Pelt S. 643) der Begriff der Kirche die „Darstellung der fortwährenden Menschwerdung Christi“; besteht (nach Rosenkranz S. 344) die Idee der Seelsorge und des Priesterthums aller Christen in dem gemeinsamen Vollbringen des religiösen Prozesses, und muss (nach Rosenkranz S. 344 u. 348 f.) die Psychagogie u. Pädeutik in der Gemeinde als ein permanenter, allgegenwärtiger, Allen zukommender Act existiren: so ist damit auch Ernst zu machen und dieser Begriff wahrhaft zu realisiren und wissenschaftlich durchzuführen. Jeder hat die Stationen des Erlösungsprocesses in sich durchzumachen, jeder in sich selbst mit Hülfe Aller die Versöhnung zu vermitteln; jeder hat die Bestimmung, die Versöhnung mit Gott zur Versöhnung Aller zu verallgemeinern.

§. 224.

Die objectiven Mächte der Erlösung.

Das mit der religiösen und sittlichen Substanz lebendig erfüllte Subject, das sich zu harmonischer Vollendung der religiös-sittlichen Persönlichkeit gestalten, seine gottmenschliche Natur und Bestimmung als die That seiner Freiheit setzen will, gelangt zu diesem Ziele nur als Glied einer Gemeinschaft religiös-sittlicher Individuen, durch die lebendige Wechselbeziehung und Gesammtthat Aller auf

Digitized by Google

den Einzelnen. Die Realisirung des idealen religiösen Lebens im Elemente der Persönlichkeit ist an bestimmte, mit dem objectiven Dasein des Gottesreiches als Gemeinde gegebene Bedingungen und Impulse geknüpft, die für das sich zur religiös-sittlichen Freiheit erheben wollende Subject die Bedeutung von Bildungsmitteln haben, aber nicht bloss diess allein, sondern zugleich Zwecke für sich sind Als solche stellen sich zunächst dar der allgemeine religiös-sittliche Lebensgeist überhaupt, als die Atmosphäre, in welcher der Einzelne geboren und erzogen wird, in welcher er lebt und webt, dann die besonderen Kreise der vorhandenen Wirklichkeit, Familie, Staat, socialer Verkehr, Kunst und Wissenschaft, und endlich die Weltgeschichte mit ihren grossen Thaten und Persönlichkeiten, den Heroen und Genien des geistigen Lebens, an deren Anschauung sich das zum idealen Leben aufstrebende Individuum aufrichtet und stärkt. Der Inbegriff dieser absoluten, nothwendigen und allgemeingültigen Erziehungsmittel für das Individuum macht das Wesen der Askese, im höchsten Sinne des Wortes, aus, so dass auch auf dem Standpunkt der idealen religiösen Praxis der Begriff der Askese, nur von den Elementen seiner empirischen Wirklichkeit, sowohl der unmittelbaren und der romantischen Askese des mittelalterlichen Mönchthums, als auch der reflectirten, abstract-egoistischen Askese des modernen Pietismus, gereinigt und zu ihrer wahrhaft freien, idealen und inhaltsvollen Form erhoben, seine Stelle erhält.

§. 225.

Die absolute Prozession der Erlösung.

Der absolute asketische Prozess selbst, als der Weg zur absoluten Erlösung des Subjects, zu seiner Reinigung und religiös-sittlichen Vollendung, vollzieht sich in folgenden Hauptstadien. Den Anfang und Ausgangspunkt bildet die naive Versöhnung, als die selige Idylle des Paradieses: der göttlich-glückliche Zustand seltener Individuen, besonders des weiblichen Geschlechts, welche, ohne die Qual theoretischer und praktischer Entzweiung in sich durchzumachen, den Frieden des in sich einigen und harmonisch gestimmten Gemüthes darstellen und, als ächte Kinder der Natur, den Kämpfern die lebendige Wirklichkeit des Ideals vergegenwärtigen.

Digitized by Google

Den Fortgang in diesem Erlösungsgange des Subjects zum idealen Leben in Gott bildet die Zerrisenheit des Weltschmerzes, die theoretische oder praktische Entzweiung des Geistes, das absolute Leiden: der qualvolle Zustand des Schmerzensschreies der Creatur über die zermalmende Macht tiefen geistigen Unglücks oder die nagende Pein des sittlichen Schuldgefühles. Dieser Zustand kann, soll anders nicht das Subject darin untergehen, nur ein vorübergehender, nur die negative Durchgangsstufe zur Wiederversöhnung sein. Die dritte Stufe im asketischen Prozess, die Negation der Negation ist aber die Romantik der Liebe: nur durch Vermittlung seines Du findet das zerrissene Ich seine volle, unendliche Einheit wieder. Sein Du ist der Mittler und Heiland des Ich; in seinem Du findet sich das Ich in seinem Gotte wieder, der über dem unendlichen Wogen und Wallen des mit sich versöhnten Gemüths in stiller Ruhe schwebt.

§. 226.
Die Freiheit in der Kindschaft Gottes.

Durch die Flamme der Liebe rein gebrannt von den Schlacken der Endlichkeit erhebt sich so die Gestalt des Ich aus dem Tode seines empirischen, vergänglichen Wesens zur absoluten Reife und Vollendung der religiös-sittlichen Persönlichkeit, die das Nachbild Christi, das Abbild des Einen und ewigen Gottmenschen ist. Die Auferstehung des zur gottmenschlichen Persönlichkeit gereinigten Subjects ist ein ewig sich wiederholender Act in der Gemeinde der Kinder Gottes, die gleich dem Ersten der Brüder, durch die Himmelfahrt der Erlösung von der Endlichkeit, zu ihrer absoluten Verherrlichung im Reiche Gottes erhoben sind. In plastischer Schönheit, wie selige Genien, gleich den vollendeten Göttergestalten im Olymp, stehen diese erlösten und versöhnten Persönlichkeiten da, von den Wogen der Endlichkeit nur äusserlich und flüchtig berührt, deren Macht sich an dem festgegründeten Felsen der in sich ebenso geschlossenen, wie im Ganzen ruhenden Individualität bricht. Jeder an seiner Stelle, in dem bestimmten Kreise seines Berufs ist ein Meister und Priester für den Andern, und Alle nennen sich in Wahrheit Christen nach dem, der den ewigen Reigen der Menschheit führt.

Digitized by Google

Neunter Abschnitt.

Die Wissenschaft des absoluten Cultus der religiösen Idee.

§. 227.

Gegenstand, Begriff und Eintheilung der absoluten Liturgik.

Mit dem Begriffe der durch das Thun Aller vollendeten religiös-sittlichen Persönlichkeit oder des gottmenschlichen Individuums, als lebendigen Gliedes im Gottesreich, schloss die absolute Pädagogik der religiösen Idee. Dieser Begriff bildet den Ausgangspunkt für die letzte pragmatologische Disciplin der Religionsphilosophie, indem sich derselbe nunmehr zur realen Allgemeinheit erweitert und zur Totalität der religiös-sittlichen Gemeinde als einheitlichen Organismus des Gottesreiches bestimmt. Dieser Organismus, als die subjectiv-objective Seite des praktischen Prozesses der religiösen Idee, oder das Moment der realen Vermittlung und Ineinsbildung der aristokratischen und demokratischen Seite der idealen religiösen Praxis, bildet nun den Inhalt der Wissenschaft des absoluten Cultus oder der absoluten Liturgik, die sich hiernach als das Wissen vom realen Organismus des idealen religiösen Lebens, wie sich derselbe in der Sphäre der allgemeinen Gesellschaft darstellt, definiren lässt. Begriff, Inhalt und Form des absoluten Cultus sind die wesentlichen Momente, in welche sich dieser Stoff für die wissenschaftliche Betrachtung auseinanderlegt.

Im Allgemeinen stimmt hiermit die Bestimmung Pelts (a. a. O. S. 598 f. u. 601 f.) zusammen, welcher als den Gegenstand der Liturgik die Organisation des christlichen Cultus oder die Form der gesammten religiösen Selbstdarstellung der Kirche als Ausdruck ihres religiösen Lebens, und die Liturgik selbst als die Theorie des kirchlichen Cultus oder Gottesdienstes bestimmt. Rosenkranz (a. a. O. S. 364 f.) hat die Wissenschaft vom Cultus überhaupt, als die Wissenschaft vom darstellenden Handeln als solchem, nicht Liturgik, sondern kirchliche Latreutik genannt und in diese, die bei ihm den dritten Theil des singulären Kirchenorganismus bildete, als besondere Disciplinen die Hymnik, Liturgik und Homiletik eingeordnet, in welchem Zusammenhang dann die Liturgik im engeren Sinne verstanden wird, nämlich als die Theorie des gottesdienstlichen Gebets. In

Digitized by Google

unserm encyclopädischen Organismus dagegen sind wohl auch diese Bestandtheile als ideelle Momente enthalten, ohne als selbständige Disciplinen aufzutreten, wie diess in der bisherigen Encyclopädie (vgl. Pelt a. a. O. S. 642 ff. u. 673 ff.) geschehen ist, obgleich bei Pelt der Inhalt der Homiletik, die Predigt, in der Uebersicht der Liturgik ihre bestimmte Stelle erhalten hatte (610 f.). Was die Katechetik angeht, so gehört dieselbe in den Organismus der Schule, in die allgemeine Pädagogik, oder bildet, als Moment des Cultus betrachtet, eine besondere Seite der Homiletik, als der Theorie vor der Selbsterbauung der Kirche durch's Wort, nach Pelt (S. 656 f.).

§. 228.

Prinzip und Begriff des absoluten Cultus.

Die Selbstverwirklichung der religiösen Idee zur realen Lebendigkeit in der Sphäre des praktischen Lebens ist das Prinzip des absoluten Cultus, als welcher nicht mehr in den Schranken confessioneller Partikularität und politischer Besonderheit sich bewegt, sondern als ein wahrhaft universaler und freier, die Gesammtheit der Formen des geistigen Lebens umschliessender Cultus sich darstellt. Der allgemeine Boden der freien Gesellschaft ist der Ort für diesen Cultus des freien religiösen Geistes, und seinem Begriffe nach ist derselbe der active dialektische Vermittlungs-Prozess der durch die eigne freie Lebensthat ihrer Glieder zum absoluten Dasein des Gottesreiches sich vollendenden und darin zum Selbstgenuss ihres idealen in Gott versöhnten Lebens gelangenden Gemeinde. Seinen ideellen Impuls nimmt dieser freie Cultus des Geistes nicht aus dem beauftragten Thun des Klerikers, sondern aus dem inneren Drange des idealen religiösen Lebens, der absoluten Religiosität selbst, die sich selbst äussere und Gestalt zu geben strebt.

„Der Cultus (sagt Wirth, die speculative Idee Gottes, S. 455) kann jetzt nicht mehr in dem rein innerlichen Weben und Leben des Geistes beschlossen sein, sondern er muss der offenbare Cultus aller Gesammtwerke des Volkes werden; der Cultus Gottes ist zugleich ein Cultus der Industrie, der Humanität, der Wissenschaft und des Schönen als göttlicher Lebenspotenzen des ethischen Organismus.“ Dass ein solcher Cultus noch nirgends existirt, ist keine Instanz gegen die Aufnahme desselben in den encyclopädischen Organismus der Religionswissenschaft, in welcher es sich um das Bild eines Cultus handelt, wie er dem religiösen Selbstbewusstsein der aus der Hohlheit abstracter Transscendenzen zu sich selbst, zu ihrer Würde und Freiheit, die sie in der Einheit mit ihrem Gotte hat, fortgeschrittenen Menschheit entspricht und wie er auch diejenigen wahrhaft zu

Digitized by Google

befriedigen im Stande ist, welche aus der Langeweile des bestehenden, inhaltsleeren kirchlichen Cultusformen sich längst hinweggeflüchtet haben.

§. 229.

Der Inhalt und die Elemente des absoluten Cultus.

Die Ideen, welche in den Genien und ihren Werken zu concreter Erscheinung kommen, sind es dann auch, an die sich der wahre und freie Cultus des Geistes, der Cultus der absoluten Religiosität anschliesst: das ideale Menschenleben in seinen verschiedenen Kreisen und Verhältnissen, die ewigen Mächte und grossen Momente des Einen Geisteslebens, diess macht den wesentlichen Inhalt dieses Cultus aus. Die Vergegenwärtigung der höchsten menschlichen Ideale durch das darstellende Handeln aller Einzelnen, die gemeinsame Anschauung der wirklichen Verhältnisse des Menschenlebens im Lichte ihrer ewigen, göttlichen Bedeutung, und das wechselseitige, ineinandergreifende Thun Aller für den höchsten Zweck der Religion, diess sind die absoluten Gnadenmittel zur Erreichung des Zieles.

Im Besonderen aber wirken das Wort, die religiöse Rede, als hingebende Selbstmittheilung, gegenseitiges Geben und Empfangen der einzelnen Glieder der Gemeinde, ferner die Kunst, als Darstellung des diesseitigen, gegenwärtigen Ideals für die Anschauung und Empfindung, als Verklärung und Wiedergeburt der Natur im Elemente des Schönen, und endlich die religiös-sittliche Selbstdarstellung, als die reale Dialektik des socialen Verkehrs, zusammen dahin, diesen Cultus zu einem wohlgegliederten Organismus lebensvoller Schönheit, zu einer realen Offenbarung des gottmenschlichen Lebens zu gestalten.

Vergl. über diesen modernen Inhalt des absoluten Cultus den gedankenvollen Aufsatz von Vischer über Gervinus und die Deutschkatholiken in den Jahrbüchern der Gegenwart. 1845. S. 1106 ff.

§. 230.

Die Verwirklichung des absoluten Cultus in der Festfeier.

Auf dem Boden der freien Gesellschaft verwirklicht sich der Cultus zunächst in den flüssigen Formen der absoluten Andacht,

Digitized by Google

die das sabbath-stille Versenken der Subjectivität in die Tiefe der Anschauung des Einzelnen und der ganzen Menschheit als Eines in Gott ruhenden ethischen Organismus ist, und des absoluten Opfers, als welches sich das ganze persönliche Dasein des Menschen darstellt, der in vollendeter Selbstverleugnung aus Liebe, in freier Hingebung an das Wohl Aller den Genuss seiner wahrhaften Freiheit und sittlichen Selbstbestimmung hat. Das ganze Leben selbst, als eine fortlaufende Reihe sittlicher Handlungen, ist für Jeden der perennirende Act des absoluten Opfers.

Als bestimmtes äusseres Dasein tritt der absolute Cultus eigentlich erst in der Festfeier auf, deren Organisation die Besinnung des allgemeinen Selbstbewusstseins auf seine religiöse Substanz, wiefern sich dieselbe zum Ideale der persönlichen Menschheit vollendet, zum Prinzip hat. Die Idee des wahrhaft historischen, d. i. des idealen Christus im Allgemeinen und die besonderen Momente dieser Idee, als die ewigen substantiellen Thatsachen des göttlichen Lebens der Menschheit, diess ist der Inhalt dieses Cultus, dessen Organismus sich in drei besonderen concentrischen Festkreisen entfaltet.

Erster Kreis: Die Festfeier des singulären Lebens hat die ewigen Thatsachen des idealen Familienlebens zum Inhalt und ihre Feier bleibt in der engen Sphäre des einzelnen Familienlebens beschlossen, dessen Hauptereignisse im Lichte der Idee angeschaut werden. Nämlich: 1) die Feier des Ehebundes: nachdem die Ehe, als Civilehe, vor dem Forum des Staats abgeschlossen, erhält sie im engeren Tempelkreis der Familie die mystische Weihe der Religion, indem einestheils durch Eltern und Angehörige oder einen geliebten und verehrten Freund über das Paar der Segen der Liebe ausgesprochen und in kurzer Ansprache dem Eindruck des Augenblicks ein passender Audsruck verliehen, anderntheils in dem ersten gemeinsamen Liebesmahle der neugegründeten Familie, welches die Feier schliesst, die innige Vermählung beider Gatten zu Einem Geist und Einem Leib, durch das Essen von Einem Brot und das Trinken aus Einem Becher, symbolisch angedeutet wird. 2. Die Adventsfeier der Elternfreude ist die Feier des heiligen Augenblicks, wann den Gatten das Weib mit dem verschämten Geständnisse überrascht, dass zum Gattenrechte auch

Digitized by Google

die süsse Frucht der Vater- und Mutterfreude sich gesellen werde; und wahrhaft religiöse Gefühle sind es, welche einerseits das Weib bei dem wachsenden Gefühle der Mutterhoffnung durchbeben und andererseits den Mann mit einer heiligen Ehrfurcht vor dem geliebten Wesen durchdringen, in dessen stillem Mutterschoosse die Natur ihre heiligsten Mysterien webt. 3. Das Elternfest der Taufe feiert die Familie, wenn das ersehnte Pfand der Gattenliebe das Licht der Welt erblickt hat und die Eltern, indem sie ihrem neugebornen Ebenbilde den Namen geben, sich das stille Gelübde der Gattenpflicht erneuern und diese zur Elternpflicht erweitern, die das erste Priesterthum der Religion und der Liebe an dem Kinde übernimmt.

Zweiter Kreis: die Festfeier des partikulären Lebens erweitert sich über die Schranken der Familie hinaus und umfasst die Hauptthatsachen des socialen Menschenlebens, angeschaut im Lichte ihrer absoluten Bedeutung. Nämlich: 1. die Freudenfeier der ewigen göttlichen Menschwerdung oder das absolute Weinachtsfest hat die ewige Wiedergeburt der Menschheit, ihr höheres Leben, wie es in der reinen Paradiesesharmonie der Kindheit als Sollen, als Ideal, zur Anschauung kommt, zu ihrem Inhalt. 2. Die absolute Passionsfeier bringt, als die ewige Feier der Leidensnacht des Menschenlebens, die ergänzende Kehrseite zur heitern Freude des Christfestes, die Wehmuth der Endlichkeit, die Qualen und Kämpfe des Menschenlebens zum Bewusstsein. 3. Die Feier des Todes, als der absolute Charfreitag, schliesst sich an die Passionsfeier an. Auch den Schmerz des Todes muss der Gottmensch ertragen lernen, denn nur über die Schädelstätte der Vergänglichkeit geht der Weg zur Ewigkeit des persönlichen Geistes. Aber diess ist nur die eine Seite des Festes, welches noch eine höhere Beziehung auf das Elend und die Noth des gekreuzigten Christus in der gegenwärtigen Menschheit, auf das Leiden des ganzen Geschlechts hat, das einem neuen, schöneren Tage entgegengeht.

Dritter Kreis: Die Festfeier des universalen Lebens der Menschheit führt aus der Sphäre der zwischen Geburt, Leiden und Tod sich bewegenden Gesellschaft zur freien und weiten Höhe des wahrhaft gottmenschlichen Lebens im Ganzen der wiedergebornen

Digitized by Google

Menschheit. Nämlich: 1) Die Feier der absoluten Ostern hat, als das Fest der ewigen Auferstehung im Geiste, einerseits die allgemeine Freude des durch Leiden und Schmerz gereiften und durch das Leben selbst erstarkten Geistes, welche die Probe des wahren Werthes eines Menschen ist, andrerseits das Jauchzen der wiedergebornen sozialen Menschheit am Auferstehungsmorgen des neuen Weltentages, zum Gegenstande. 2) Die Feier der absoluten Himmelfahrt bringt, als Feier der seligen Verklärung der Menschheit in Gott, die Gewissheit des höheren idealen Lebens der Menschheit im Elemente der allgemeinen Cultur, als dem verwirklichten Himmel auf Erden, die Besitznahme der absoluten Welt, zur Anschauung. 3) Die Feier der ewigen Pfingsten macht den Schluss der absoluten Feste, als allgemeines Siegesfest des Geistes, in welchem alle übrigen Feste schlechthin aufgehoben und ideell mitgesetzt sind, als das Fest der Einen universalen Menschheit, die durch ihren gottmenschlichen Genius zu ihrem Ideale hingeführt wird.

Will das Christenthum als die absolute Religion gelten, so wird es auch den obigen Inhalt der absoluten Feste als den eigentlichen Kern der historischen Feste des Christenthums gelten lassen müssen. In der Feier dieser Feste durch Rede, Kunst und Lebensaustausch schauen die Theilnehmer die Gegenwart und Zukunft Christi in seinem Reiche gegenwärtig an.

Digitized by Google

Druckfehler.

Von bedeutenderen Druckfehlern, die vor dem Lesen zu verbessern sind, wurden folgende bemerkt:

Seite 41 Zeile 3 v. o. lies: Erkennens statt: Erkenntnisses.
„ 48 „ 18 v. o. setze hinter „wäre sie" hinzu: nicht.
„ 88 „ 15 v. u. lies: Religion statt: Region.
„ 126 „ 5 streiche das Komma hinter: selbst.
„ 169 „ 19 v. u. lies: das plastische Symbol.
„ 176 „ 14 v. u. lies: atomistische statt: astomistische.
„ 179 „ 14 u. 15 v. o. streiche die Worte: und von der freien persönlichen Natursymbolik vom Idol einerseits.
„ 267 „ 16 v. u. lies: Form statt: Ferm.
„ 287, 317, 321, 326, 331 lies: Röth statt: Roth.
„ 288 „ 9 v. o. lies: Carthager statt Charthager.
„ 331 „ 12 v. u. lies: praeexistentes statt: praeexistendes.
„ 433 „ 18 v. u. lies: an seinem Reiche statt: aus einem Reiche.
„ 484 „ 15 v. u. lies: kritische statt: kritischeeite.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google





Digitized by Google



Digitized by Google